





L'INTELLECTUALISME

DE

SAINT THOMAS

L'INTELLECTUALISME

DE

SAINT THOMAS

PAR

Pierre ROUSSELOT

Docteur ès lettres

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908

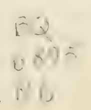


A MES PARENTS

Introduction

J'entends ici par *intellectualisme* une doctrine qui met toute la valeur, toute l'intensité de la vie, et l'essence même du bien, identique à l'être, dans l'acte d'intelligence, le reste ne pouvant être bon que par participation. Lorsque, dans le langage courant, on parle d'intellectualisme, on ne veut souvent désigner par là qu'une certaine confiance naïve dans l'intelligence, et particulièrement dans le raisonnement déductif. Une acception technique qui tend à prévaloir précise cette conception vulgaire, et caractérise l'intellectualisme par la primauté de la notion définie, statique, et de la raison discursive. La doctrine essentiellement métaphysique dont il est ici question est bien différente : elle englobe et dépasse la théorie de l'universelle explicabilité, elle est tout à l'opposé d'un système où l'on concevrait l'idéal de la vie de l'esprit sur le modèle du discours humain. Ainsi, dans la mesure où la signification usuelle serait pleinement développée et poussée à ses dernières conséquences, celle qu'on adopte ici cesserait de coïncider avec elle pour tendre à lui devenir diamétralement opposée.

Il faut, dit Aristote, prendre les mots dans le sens où tout le monde les prend. Ne serait-ce pas manquer louablement à ce précepte, que d'élargir la signification



d'un mot en l'approfondissant, et, réduisant à l'unité les notions disparates qu'il recouvre, de montrer, dans un sens auquel tout le monde ne pense pas, la raison secrète de ce que tout le monde dit ? Ce n'est plus vouloir réformer l'usage, c'est travailler pour la clarté.

Il arrive, en effet, que le langage usuel, trompé par une ressemblance de surface, entasse sous un même mot des éléments incompatibles, et en vienne ainsi à installer, dans la notion que ce mot représente, la contradiction même. Or, plus la doctrine d'un penseur est haute, subtile et complexe, plus elle est riche en conséquences variées qui ne s'harmonisent qu'en paraissant se contredire, plus facilement on s'accordera à lui choisir pour son étiquette un de ces termes commodes, souples et changeants. Il en résulte une étrange confusion dans la dispute. Mais la cause même du mal en contient le remède. Car en pareil cas, l'on a bien des chances d'arriver, en précisant opiniâtrément cette notion vague, à dévoiler ce que la pensée de l'auteur a de plus pur, de plus intime, de plus original et de plus délicat, parce qu'on dévoilera justement l'idée dont tous avaient pressenti la valeur suprême, mais qu'une analyse exacte n'avait pas encore déterminée.

On parle souvent de l'intellectualisme de S. Thomas. J'hésite à transformer en reproches définis ce qui n'est souvent que l'indistincte expression de profondes antipathies instinctives. Je crois pourtant qu'on vise, en général, comme le trait dominant — et le vice radical — de sa philosophie, cette double habitude : l'idolâtrie de l'abstraction et l'intempérance de l'affirmation. Parfois cependant l'on mentionne, mais sans paraître y attacher grande importance, sa théorie de la primauté de la contemplation.

Il nous semble que ce dernier principe est plus profond, plus simple, plus central. C'est en partant de là qu'on arrivera le plus aisément au cœur de la métaphysique thomiste, parce qu'on ne peut étudier ce principe sans le voir s'étendre, se développer, s'épanouir enfin dans l'affirmation de la valeur absolue de l'acte intellectuel. Arrivé là, on tient la pensée maîtresse qui met l'unité partout, et qui joint la philosophie et la théologie dans une synthèse indissoluble. Elle peut se formuler ainsi : *l'intelligence*, pour S. Thomas, *est essentiellement le sens du réel, mais elle n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin.* Voilà, en peu de mots, la conception de la doctrine thomiste qu'on tentera, ici, d'exposer.

*
* *

Que l'intelligence, essentiellement, déforme et mutile l'être, qu'elle soit sens de l'irréel, c'est une idée aujourd'hui si commune qu'elle a passé dans la littérature courante et dans la conversation. « Chaque mot que prononce l'enfant », dit un romancier, « est une hécatombe de choses particulières. Lorsqu'il a cueilli un narcisse des prés et qu'il lui applique le nom de fleur, qui est applicable à des millions d'autres fleurs et d'autres narcisses, il le range dans un genre, il exprime son essence, il le réduit à l'état d'ombre et d'abstraction, et la fleur qu'il nomme n'est pas celle qu'il a cueillie : elle n'a ni couleur ni parfum ».

Faut-il, dans l'histoire des systèmes philosophiques, retrouver cet enfant naïf qui dépouille l'être en le nommant et méconnaît la fleur qu'il cueille, c'est, sans hésiter, vers la Scolastique qu'on se tournera. La Scolastique

est la philosophie des abstractions. Et si quelque docteur du XIII[e] siècle, s'élevant contre la commune illusion, a proclamé les droits de la réalité vivante et singulière [1], du moins le plus célèbre des Scolastiques est éminemment représentatif de l'état d'esprit qui régnait alors. Loin de la vouloir pallier ou cacher, S. Thomas érige en théorie l'erreur qui fait sa faiblesse. Au-dessus de tout, il exalte l'esprit ; or c'est l'universel qui en est, d'après lui, l'objet propre, et il va partout répétant, comme une définition de l'intelligence : Elle est faite pour séparer ce qui est un. *Intellectus natus est dividere ea quae secundum rem coniuncta sunt.*

On reproche à l'intellectualisme scolastique d'exténuer et d'abstraire ; on lui reproche aussi de « solidifier ». Ce nouveau grief, qui pourrait sembler, au premier abord, s'accorder mal avec le premier, n'en est, au contraire, qu'une expression plus adéquate. Abstraire, c'est mépriser le fluent et postuler la permanence ; c'est donc cristalliser ce qui se répand, concentrer le diffus, glacer ce qui coule ; c'est solidifier. L'abstraction humaine est solidification, parce qu'elle est fragmentation, parce qu'elle est création arbitraire d'un certain nombre d'unités factices substituées, par décret de l'esprit, à l'unité inexprimable du donné. Ignorer ce qui est tout ensemble un et multiple, c'est ignorer le fluent, c'est ignorer le réel.

1. Roger Bacon. *Opus Tertium*, II, 7, 8, 10. « Unum individuum excellit omnia universalia de mundo... Singulare est nobilius, quam suum universale. Et nos scimus hoc per experientiam rerum... Patet per rationes theologicas, quod universale non habet comparationem ad singularia : non enim Deus fecit hunc mundum propter universalem hominem, sed propter personas singulares... Homines imperiti adorant universalia... Intellectus est debilis ; propter eam debilitatem magis conformatur rei debili quae est universale, quam rei quae habet multum de esse, ut singulare ».

Ce progrès de la critique fait pénétrer plus avant dans l'intime de la philosophie qu'on condamne, en faisant voir la liaison de deux vices de la Scolastique, qui lui sont essentiels. C'est la même chose, d'ignorer le multiple du temps et le multiple de l'espace, le mouvement vital et la complexité réelle. Une même erreur foncière rend les Scolastiques réfractaires à la pure impression du donné, et imperméables à l'esprit historique ; et le monde de l'esprit, tel que l'a fait à son image l'intelligence de ces gens-là, se trouve être du même coup une construction sans réalité ni consistance, une Néphélococcygie, et un empire de roides entités figées, une sorte de Chine intellectuelle.

L'abstraction systématique traîne après soi l'assertion présomptueuse. Si l'on croit à la valeur absolue du concept, il faut croire à la valeur absolue du jugement et du raisonnement, qui en sont des suites nécessaires. Les notions distinctes, puisque, par définition, elles ne représentent qu'une « portion » du réel, doivent, afin de le représenter plus complètement, pouvoir se combiner en un système défini de rapports stables. Si le réel a des « portions », c'est dans le jugement, mieux encore que dans le concept, que la réalité s'exprime. « La vérité plénière, disaient les Scolastiques, ne réside pas dans l'idée simple, mais dans la proposition, ou, — comme ils parlaient, — dans l'*énonciable* ». Tout l'être étant d'ailleurs explicable, par hypothèse, il s'ensuivait que la vérité totale devait être cherchée dans la science, c'est-à-dire dans un tableau complet du monde, tableau clairement intelligible puisqu'il se composait de concepts, adéquatement vrai puisqu'il n'énonçait que leurs rapports. Une pareille science est le but idéal de l' « intellectualisme », comme sa possibilité en est le postulat.

La prétention d'égaler le réel est, ici, tangible, et évidente pour tous. Les philosophes ennemis de l'intellectualisme n'ont pas besoin d'une argumentation nouvelle, puisque, si leur critique du concept est vraie, toute cette science n'est que chimère ; ici du moins ils se trouvent d'accord, dans une même ironie, avec la conscience populaire et la philosophie du bon sens. Le peuple et les raffinés n'ont qu'une voix pour reconnaître, dans cette prétendue adéquation de la raison aux choses, l'illusion d'un esprit qui n'obtient la cohérence qu'au prix de la complexité : si l'unité factice qu'il prétend voir dans le réel le satisfait, ce n'est que grâce à l'étroitesse de ses vues, grâce à des préjugés ridiculement subjectifs [1]. Que peut-il comprendre à l'histoire, à la psychologie, à la métaphysique ? Dans sa science, l'être fluent est pratiquement nié, puisqu'on l'immobilise dans la rigidité des cadres rationnels, et l'être spirituel est parfaitement ignoré, puisqu'on le conçoit sur le patron des choses du monde spatial.

Que si le raisonneur prétend faire figurer dans sa science non seulement le réel, non seulement le fluent et le spirituel, mais le divin, c'est alors l'intellectualisme poussé jusqu'à l'absurde, c'en est l'excès et le délire. Et c'en est aussi la forme scolastique. La Scolastique est avant tout la rationalisation du divin. Elle prétend l'exprimer en des propositions auxquelles elle attribue une vérité définitive et irréformable : ce sont les dogmes. Et

1. Zu fragmentarisch ist Welt und Leben, —
Ich will mich zum deutschen Professor begeben.
Der weiss das Leben zusammen zu setzen,
Und er macht ein verständlich System daraus ;
Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen
Stopft er die Lücken des Weltenbaus.
(Heine. *Buch der Lieder*).

l'intellectualisme voit ici se lever de nouveaux adversaires. Ceux-ci ne parlent plus au nom du sens commun, ni d'une philosophie quelconque, mais au nom de la religion. Ce qui les inspire, ce n'est plus seulement la « vie » telle qu'elle s'impose à la conscience vulgaire, ni la « vie » telle qu'elle enchante les intellectuels qui ont senti le creux des abstractions, c'est la « vie » profonde et intense du sentiment religieux. Ils se choquent, d'en voir la plénitude emprisonnée dans la précision d'une formule. Ils reconnaissent peut-être au dogme une légitimité relative, fondée en ce besoin naturel et inférieur qui pousse l'homme à traduire en énoncés logiques les profondes réalités senties. Mais ils s'irritent de l'affirmation exclusive et absolue, c'est-à-dire du dogme au sens scolastique et traditionnel. Ils se moquent de l'étrange figure que fait prendre à la vie religieuse cette antique conception de la foi. « Voilà donc, disent-ils, la religion dérivée, par raisonnement déductif, des phénomènes, naturels ou miraculeux. Dieu n'est plus atteint par l'expérience intime, mais par l'argumentation. La divinité d'une confession de foi peut être démontrée de manière à contraindre l'intelligence. Et, puisque ces énoncés dogmatiques sont la religion même, il n'y a pas, dans l'histoire religieuse, de développement vital : des livres saints, datés et conditionnés comme l'est toute œuvre humaine, passent pour avoir été dictés par Dieu, et jouissent d'une autorité décisive en matière de science et d'histoire ».

On va plus loin. Si les affirmations des dogmatisants sont outrées, c'est que leurs notions fondamentales sont fausses. S. Thomas, l'intellectualiste type, passe pour un penseur chrétien. Que deviennent cependant, entre ses mains, ces précieuses idées qui sont la force et la joie

de la conscience religieuse : la liberté, la foi, la Révélation, le Médiateur ? Que devient l'idée même de Dieu ? toutes ces choses sont tombées à l'état de notions abstraites et pâles, la vie en est absente, ce sont des cadavres déformés. L'idée de volonté spirituelle et personnelle, dit-on, manque proprement à Thomas. La Révélation tout entière n'est pour lui qu'un complément de la spéculation philosophique, accordé à la faiblesse de l'humanité. C'est la pensée, et non plus la foi, qui devient l'organe pour atteindre le Très-Haut. Le Seigneur dont la présence vivifiait l'âme est descendu au rang d'un Logos illuminateur, et l'on a fait du Dieu vivant un réceptacle d'idées exemplaires. Thomas est retombé, intellectuellement et moralement, dans la mentalité grecque, et voilà l'essence de l'esprit chrétien évaporée, puisque cet esprit consiste à mettre au sommet de tout, non pas une Idée, mais une Personne spirituelle [1].

1. Ces critiques sont formulées par M. Seeberg (Voir sa *Theologie des Johannes Duns Scotus,* pages 629, 627, 581, 586, 632, 580). Je le cite de préférence à tout autre, parce qu'à la connaissance des questions scolastiques, il joint, ce qui est beaucoup plus rare, un sens parfois très juste de leur portée. — Je n'ai pas ici à défendre la valeur religieuse de la pensée scolastique en son ensemble. On tend aujourd'hui à le reconnaître : c'est manquer de souplesse d'esprit et d'imagination psychologique, que de ne pouvoir se représenter la coexistence subjective de l'aristotélisme syllogistique, avec un mysticisme pareil à celui des Victorins ou de S. Bernard, et même leur compénétration ; la pensée spéculative n'était pas, ne pouvait pas être isolée de la vie religieuse, si intense au moyen âge ; l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu* et l'*Incendie d'amour* se comprennent mal sans le *Breviloquium.* — La récente *Esquisse* de M. Picavet semble avoir beaucoup fait en France pour dissiper le préjugé contraire ; pour l'Allemagne protestante, on peut voir, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie,* l'article *Scholastik,* rédigé par M. Seeberg. — Dans cet ouvrage, je considère donc ce point comme acquis, mais je conteste une autre opinion, fort répandue, d'après laquelle une scolastique

*
* *

La dernière objection que nous avons transcrite marque le point précis où l'intellectualisme thomiste échappe finalement aux prises de ses adversaires, parce que l'objection s'y révèle clairement comme un contresens. On croit porter un coup décisif, mais ce n'est plus S. Thomas qu'on touche.

« Ce n'est pas une Idée qui est au sommet de tout, c'est une Personne spirituelle ». Cette assertion suppose entre *Idée* et *Personne spirituelle* un contraste que S. Thomas n'admet pas. Car c'est précisément le principe fondamental de sa métaphysique intellectualiste, que toute Personne spirituelle est une Idée, qu'il y a identité parfaite entre Idée et Réalité spirituelle [1]. « Intelligent en acte » et « intelligible en acte » sont pour lui deux notions convertibles. Les vraies Idées, les vrais « noumènes », comme on dirait aujourd'hui, sont les esprits purs, les « Intelligibles subsistants ». L'intelligible est, par essence, du vivant, du substantiel. Connaître, c'est principalement et premièrement saisir et étreindre en soi un *autre*, capable aussi de vous saisir et de vous étreindre, c'est vivre de la vie d'un autre vivant [2]. L'intelligence est le sens du divin, parce

« volontariste », représentée par S. Anselme, Robert Grosseteste, Duns Scot, etc., serait plus apte que l'intellectualisme thomiste à satisfaire les besoins profonds de l'âme religieuse.

1. Le dogme de la Trinité laisse cette doctrine intacte, puisque chacune des trois Personnes est réellement identique à l'Essence divine.

2. Il n'est pas nécessaire pour cela que la connaissance soit immédiate, c'est-à-dire que la Réalité par moi connue soit identiquement l'idée même que j'en ai. Ce serait là l'idéal suprême de la prise intellectuelle de l'être ; il ne se réalise, d'après S. Thomas, qu'en deux cas : celui des intuitions du moi actuel par lui-même et celui de la vision béatifique.

qu'elle est capable d'étreindre Dieu en cette sorte ; et, pour s'en faire une idée correcte, il faut comprendre que son rôle est de capter des êtres, non de fabriquer des concepts ou d'ajuster des énoncés.

Des idées exposées dans ce livre, c'est la plus importante, et celle que j'aurais voulu mettre dans une plus vive lumière. Tout le reste en découle.

La coïncidence de Réalité spirituelle et d'Idée fait voir que l'obtention de la réalité suprême s'opère formellement par l'intelligence, et que la fin même du monde, c'est l'acte le plus noble de l'esprit, la vision de Dieu. Or, toute la religion gravite autour de la vision béatifique. L'on voit donc disparaître, comme une simple *ignoratio elenchi*, l'illusion de ceux qui croient que la la philosophie religieuse, dans le système intellectualiste, n'est qu'une pièce rapportée.

Si c'est l'intelligence qui saisit Dieu tel qu'Il est, Dieu n'étant pas seulement volonté sainte, mais encore nature souveraine, et source essentielle de tout l'être, c'est aussi l'intelligence, par une conséquence nécessaire, qui saisira l'être créé tel qu'il est en soi. L'intelligence, disions-nous, est le sens du réel parce qu'elle est le sens du divin. Cette conception explique et justifie l'attitude de S. Thomas vis-à-vis de l'intelligence, telle qu'il la considère dans son exercice terrestre et dans son mode humain.

Car il la rabaisse, comme nous dirons ; mais il est forcé par ses principes de reconnaître à ses opérations d'ici-bas une valeur imprescriptible en tant précisément qu'elles participent de l'intellectualité. L'abstraction et l'affirmation humaines sont justifiées parce qu'elles sont, dans un monde inférieur, l'exercice naturel d'un être qui, malgré tout, est esprit ; parce qu'elles sont des

efforts de l'intelligence mêlée aux sens pour suppléer l'idée pure, pour simuler l'intuition directe du réel.

Le concept abstrait n'est donc pas la saisie immédiate d'une essence intelligible, mais c'en est l'imitation inconsciente ; c'est un artifice humain pour donner aux choses matérielles, par l'épuration des données sensibles, une certaine apparence d'être des Réalités spirituelles. Le jugement certain n'est pas l'expérience d'une semblable réalité, mais c'est le mode humain d'affirmer intrépidement la valeur absolue de l'intelligence, et son aptitude à percevoir ces suprêmes entités. Le dogme, enfin, n'égale pas le fait divin qu'il traduit en termes d'homme, mais, si on ne lui reconnaissait qu'une valeur de symbole utile aux mœurs, on mentirait à la nature de l'intelligence : celle-ci, étant le sens du réel, se refuse à reconnaître un « ordre moral » étranger à l'ordre ontologique ; elle ne peut distinguer, au fond, jugements de valeur et jugements d'être.

* * *

L'intellectualisme métaphysique garantit donc la valeur de ces abstractions et de ces assertions, idoles de l' « intellectualisme » ordinaire. Il ne les adore pas : il les méprise et les protège, en attendant mieux. Comment S. Thomas, avec ses principes sur l'intellection idéale, exalterait-il la raison humaine comme tout ce qu'il y a au monde de plus excellent ? « L'homme, dit-il, « ne possède pas l'intellectualité comme son bien propre « et sa nature ; il n'en a, comparativement à l'intellec- « tualité des anges, qu'une étincelle, une petite partici- « pation[1] ». L'intellection, en nous, n'est jamais parfaite et

1. 2 d. 3 q. 1 a. 2 et 2 d. 39 q. 3 a. 1. — Les abréviations employées pour citer S. Thomas sont expliquées à la fin du volume.

pure, puisqu'elle ne peut s'exercer, comme souvent il le répète, « qu'à l'ombre de l'espace et du temps ». Et notre droit d'affirmer est nécessairement restreint à un nombre assez modeste de propositions sûres, gêné qu'il est par notre mode de concevoir.

Aussi, loin que S. Thomas prétende faire rentrer tout l'être dans ce moule rigoureux qu'impose à notre intellection la substance étendue (qui est son objet proportionné ici-bas), son ontologie, au contraire, est caractérisée, entre tous les systèmes scolastiques, par l'affirmation des entités qui échappent à ce moule. Il affirme les formes pures, où la nature se multiplie avec l'individu, parce qu'elles sont supérieures à l'espace. Il affirme la « puissance pure », qui « est », et qui pourtant n'est pas son acte, — et c'est pour lui le premier pas dans la métaphysique, d'accorder la possibilité de ce μὴ ὄν qui soit pourtant ὄν πως. Il s'élève avec force contre ceux qui, transformant les accidents en masses matérielles, pervertissent la notion de qualité [1]. Mais il enseigne que la condition terrestre de notre entendement, telle qu'elle se reflète en notre langage, nous impose ces déformations animales, et que, si nous pouvons les condamner par la réflexion, jamais pourtant ici-bas nos conceptions ne s'en pourront défaire. « Solidifier », c'est donc pour lui la tare essentielle de notre raison, mais c'est la condition nécessaire de son exercice.

Et, de même, s'il affirme bravement ce qu'il croit percevoir avec certitude, il sait que nombre de problèmes nous sont insolubles, et qu'on s'expose à courir après des ombres quand on cède à l'amour de systéma-

1. Voyez V. i. C. 11, in 5 Met. l. 7, in 7 Met. l. 1, et le chapitre 2d de notre 2me partie. Comparez encore la théorie thomiste de la priorité réciproque des causes. Ver. 28. 7. etc.

tiser. Il ne renonce pourtant pas à appliquer à toute matière ses syllogismes ; il trouve un biais, et nous aurons à étudier ces systèmes de raisonnements probables, dont les points d'attache sont, comme il le dit lui-même, « en dehors de la nature de l'être », dont le canevas est fourni par l'activité ordonnatrice de l'esprit, et dont le philosophe médiéval ne craint pas de se servir pour combler les lacunes de sa science certaine[1]. Comme le même appareil syllogistique sert de cadre aux deux sortes de raisonnements, les certains et les probables, on s'expose à d'étranges méprises quand on veut mettre sur la même ligne tout ce que S. Thomas avance là où il néglige de qualifier expressément son affirmation. Ici, il écrit que la pensée de l'ange n'est pas identique à son être : c'est une assertion métaphysique capitale, d'une certitude absolue ; à la page suivante, il déclare que les anges ont été créés « dans le ciel empyrée » : et c'est à peine s'il accorde à cette proposition plus de consistance rationnelle que ne ferait un écrivain moderne s'il nous contait que les Séraphins planent dans « l'azur » ou dans « le bleu ». Que cette manière de procéder nous étonne, au premier abord, et nous déroute, c'est possible. Mais voici du moins un résultat qui demeure : s'il faut, en cette matière, reprocher quelque chose à S. Thomas, c'est moins d'avoir affirmé sans être sûr, que d'avoir systématisé pour le plaisir, avec la conscience bien nette de ne pouvoir affirmer.

Ainsi, ni la griserie de l'abstraction ni l'intempérance de l'affirmation ne caractérisent ce philosophe ; et c'est précisément son idéal très haut de l'opération intellectuelle qui l'a fait dédaigneux du concept et réservé dans ses jugements.

1. Voir in 4 Met. l. 1, et notre 2e partie, chap. 5e.

Est-ce à dire que, *dans sa pratique*, il n'ait jamais sacrifié à ces illusions que condamnaient ses principes? Ne pas le reconnaître serait fermer les yeux à l'évidence. Il a donné, çà et là, trop d'importance aux formules ; il a trop substitué, dans ses explications de textes, la finalité consciente au mécanisme historique de la psychologie ; il tendait à concevoir toute perfection, même dans le monde des êtres corruptibles, comme une constance et comme un repos [1]. Tout cela, sans doute, a son principe dans une fascination inconsciente du mode de penser conceptuel. L'on pourrait, de ce point de vue, étudier son « intellectualisme », et déceler, dans ce que j'appellerais le matériel de sa doctrine, l'influence des préjugés quantitatifs qu'il critiqua. Un pareil travail, si l'auteur était soigneux, serait peut-être instructif et, s'il était spirituel, ne manquerait pas d'être amusant. Mais il nous semble que la portée historique en serait courte, parce qu'une doctrine déjà ferme arrêtait ici S. Thomas sur la pente, et qu'il n'est pas, en cette matière, particulièrement représentatif.

* * *

Au contraire, en prenant comme principe la valeur suprême de l'acte intellectuel, nous avons conscience d'avoir mis au centre ce qui était central pour S. Tho-

1. Nous aurons occasion de revenir plus loin à deux des points mentionnés ici, et de montrer comment, dans sa théorie de la spéculation humaine, S. Thomas, restreignant inconsciemment la largeur de ses principes, a semblé parfois vouloir réduire aux formes *rationnelles* tout l'exercice spéculatif de l'esprit humain (voir les chapitres 3e et 5e de la 2e partie). — Quant à l'identification trop hâtive d'une idée avec une formule définie, on en peut trouver un exemple dans les discussions de l'opuscule 18e, *de Forma absolutionis*.

mas. Quelle puissance est plus noble, l'intelligence ou la volonté ? Par quelle puissance l'être créé possède-t-il l'Infini, par l'intelligence ou par la volonté ? C'étaient là des problèmes que se posaient explicitement les Scolastiques, et, en même temps que leurs réponses à ces questions les classaient en intellectualistes et volontaristes, elle étaient éminemment caractéristiques de leurs systèmes, parce qu'elles décidaient, pour eux, de la nature de Dieu, dont tout dépend [1]. Il y a en Scolastique une question principale, on pourrait presque dire une question unique, c'est celle de la conquête de l'être. C'est en abordant les penseurs du moyen âge par ce côté, qu'on arrivera à les comprendre tels qu'ils furent [2].

C'est donc la doctrine de S. Thomas sur la valeur de l'intelligence pour la conquête de l'être qui fait le propre objet de cette étude. Ne me proposant point d'atténuer le thomisme pour le rendre acceptable à la pensée contemporaine, mais de le faire comprendre tel que son auteur l'avait conçu, je le critiquerai exclusivement en partant de ses propres principes. Pour la même raison,

1. Scot pense, contre S. Thomas, que la possession de Dieu s'opère formellement par la volonté (voir plus bas, p. 44, n. 1). Il est, dès lors, conséquent avec lui-même en niant la parfaite coïncidence de l'ordre intelligible et de l'ordre réel : c'est le sens de sa fameuse distinction formelle *ex natura rei*. Parce que la notion thomiste d'intellection possédante et d'immanence intellectuelle lui manque, il tend à se représenter toute connaissance sur le modèle de notre *conception* : c'est ce qui explique ses théories sur l'univocité de l'être, et sur la connaissance humaine des attributs divins. Si nous définissions l'intellectualisme par la tendance à égaler tout le connaître au connaître humain, nous devrions dire que Scot est plus intellectualiste que S. Thomas.

2. Les « volontaristes » médiévaux attribuent à la volonté cette acquisition de l'être par transformation en lui qui est, pour S. Thomas, le partage de l'intelligence. Voir, outre les textes de Scot cités plus bas, Henri de Gand, *Quodlibeta*, I. 14. (Venise, 1613), et Mathieu d'Aquasparta : *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 9, ad 9. (Quaracchi, 1903, pp. 407-408).

je suivrai un ordre d'exposition analogue à celui des Scolastiques, c'est-à-dire *a priori*, et inverse de leur ordre d'invention. Une première partie expliquera donc la notion de l'*intellection en soi*, et comment elle est, pour S. Thomas, essentiellement captatrice d'être, et non fabricatrice d'énoncés. Une seconde partie jugera, sur cette règle, la valeur de la *spéculation humaine*, c'est-à-dire des multiples opérations par lesquelles notre esprit, privé presque entièrement d'intuitions, mais aidé des facultés sensibles, s'efforce ici-bas de feindre et de suppléer la perfection qui lui manque, suivant le principe pris d'Aristote : *Quod non potest fieri per unum, aliqualiter saltem fiat per plura*. Les succédanés naturels de l'intellection pure sont le concept, l'appréhension du singulier, la science, le système, le symbole [1]. La vie contemplative, telle que leur exercice nous la procure, serait tout ce qu'il y a de meilleur sur terre, si Dieu, par un excès d'amour, n'avait promis à l'homme une vision plus sublime que toutes celles où son désir naturel pouvait aspirer. Il en résulte un renversement des valeurs accidentel et transitoire ; car, en attendant le Ciel, c'est la foi qui nous fait vivre, et cette foi, qui nous prépare à une vie d'intellectualité plus exquise, courbe notre raison sous le joug pénible de l'autorité. Donc, sur terre, les valeurs humaines ne sont pas directement intellectuelles, mais morales. C'est ce qui oblige, dans une troisième partie, — *l'Intelligence et l'action humaine*, — d'examiner, en peu de pages et par manière de complément, quelle est la valeur de l'élément intellectuel dans ce dyna-

1. Il n'y a pas lieu de consacrer au *jugement* une étude spéciale, parce que le résidu qui lui appartient en propre, c'est-à-dire la simple affirmation d'une existence, n'a aucune valeur de spéculation pure.

misme des actions morales par lesquelles l'homme tend à sa fin, qui est spéculation pure. Ce dernier rôle de l'intelligence est provisoire et subordonné. Il y a, par définition, un « ensuite » à la morale, mais il n'y a pas d'ensuite à l'idée. Et c'est ici que la philosophie et la la théologie s'unissent, dans le système thomiste, comme la matière et la forme. Car, comme la religion, elle aussi, prétend être *finale*, il faut bien que ce soit en une contemplation que la religion se termine. Cela revient à dire que, comme le réel créé n'est qu'une participation du divin, ainsi la vie surnaturelle ne peut être qu'une conquête plus plénière de la réalité. S. Thomas n'est donc pas religieux *quoique* intellectualiste ; il croit plutôt devoir être intellectualiste *parce que* religieux. Il faudrait, dit-il [1], que l'homme fût l'être suprême, pour qu'on pût mettre dans la raison pratique le souverain bien.

1. 1a 2ae q. 3 a. 5 ad 3.

L'INTELLECTUALISME DE SAINT THOMAS

PREMIÈRE PARTIE

L'Intellection en soi

I

« L'intelligence est une vie, et c'est tout ce qu'il y a « dans la vie de plus parfait » [1]. « L'être est double : « matériel et immatériel. Par l'être matériel, qui est « restreint, chaque chose est seulement ce qu'elle est : « cette pierre est cette pierre, et rien de plus. Mais par « l'être immatériel, qui est ample et comme infini, n'étant « pas borné par la matière, une chose n'est pas seulement ce qu'elle est, elle est aussi les autres êtres, en « quelque façon » [2]. Ces formules résument assez bien la notion fondamentale de l'intellectualisme thomiste.

Elles délimitent aussi la seule conception initiale possible de ce que fut l'intellection pour S. Thomas, dans toute sa généralité. L'intellection n'est pas chose « univoque », mais est intrinsèquement différente, dans cette doctrine, selon les différents êtres intelligents. Point de relation causale d'une espèce déterminée, qui puisse exprimer le rapport universel de l'intelligible à l'intelligent : tantôt c'est l'esprit qui pose l'objet,

1. In 12 Met. l. 5.
2. In. 2 An. l. 5.

tantôt c'est l'objet qui agit sur l'esprit, tantôt l'harmonie entre l'esprit et l'objet doit être constituée, sans influence immédiate, par l'action supérieure d'une cause commune [1]. Point de modification nécessaire, de processus extérieur ou de réception qui soit du concept de l'intellection : tantôt l'essence même de l'intelligible est dans l'esprit ; tantôt l'esprit — et c'est le cas des Anges ou intuitifs purs — possède dès le début une collection d'images du monde qui lui est comme substantielle ; tantôt, comme cela se passe chez les hommes, l'esprit, après une série d'actions préparatoires plus ou moins laborieuses, fabrique en soi-même une ressemblance des choses plus ou moins imparfaite. — En un mot, le mode de genèse de l'idée, et même le rapport de l'idée à l'objet, est extérieur et accidentel au fait de l'intellection. Celle-ci ne peut donc être notifiée que par l'unité vivante que forme avec l'esprit l'idée déjà présente [2].

Pour signifier l'union de l'intelligible avec l'intellect, S. Thomas dit indifféremment *être* (parfois *devenir*), comme Aristote, ou *avoir*, terme qui se rapporte à un mot d'Augustin [3]. Cette union peut être assimilée, dit-il encore, à la pénétration de la matière par la forme [4]. —

1. Ver. 2. 14.

2. Ver. 8. 6. « Dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem ; unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens... », etc.

3. Aristote : τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον (De l'âme. III. 4.). Ἔστι δ'ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι (Ib. 5.). Pour l'idée d'Augustin, elle est résumée au mieux dans un Commentaire de S. Thomas sur S. Paul : « In his quæ sunt supra animam, idem est videre et habere, ut dicit Aug. » (In Hebr. XI. 1. I. rédaction du f. Réginald. V. Aug. *De Diversis Quæstionibus LXXXIII*, c. 35.)

4. 1 q. 55 a. 1 ad 2. « Intellectus in actu dicitur intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. » Cf. Ver. 8. 6.

Mais, parce que ces métaphores pourraient aussi s'appliquer à la connaissance sensible, il faut ajouter que l'esprit, lorsqu'il « atteint » l'être étranger, s'atteint aussi toujours et nécessairement lui-même. Que ces deux opérations n'en fassent qu'une : c'est là le propre de l'intellection. « Aristote dit que, de par sa notion même, « l'intelligence se perçoit elle-même en tant qu'elle transporte ou conçoit en soi un intelligible : car l'intelligence devient intelligible par cela qu'elle atteint un « intelligible » [1]. La différence de l'esprit et des sens est dès lors suffisamment indiquée par cette immanence plus profonde qui implique la possibilité de la réflexion. Ou, comme la suite nous le fera voir, l'intellection peut être définie par sa possibilité de progrès selon les deux conditions marquées par les formules du début, conditions qui sont corrélatives. Elle est l'acte d'intensité variable, où l'enrichissement par assimilation de l'extérieur croît toujours quand la vie immanente croît [2]. « Son extension supérieure n'est pas une dispersion dans le multiple, car l'intellect, quand il atteint beaucoup d'objets, « demeure plus concentré que le sens lorsqu'il en atteint « peu » [3].

Que si l'on demande de caractériser plus nettement cette union, cette possession *sui generis*, il est clair

1. In 12 Met. l. 5. — Cf. Ar. Metaph. Λ 7. Ed. de Berlin. 1072, b, 20...

2. 1 q. 27 a. 1 ad 2. « Quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus, secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto ».

3. Opusc. 25, ch. 1. « Anima humana quodammodo est omnia... remanet in ea quædam infinitas... nec propter hanc maiorem eius extensionem (intellectus) spargitur ad multa, sed magis unita remanet in acceptione plurium intelligibilium, quam sensus in paucis sensibilibus ».

qu'on ne peut mieux le faire qu'en renvoyant chaque homme à l'expérience personnelle de sa pensée. C'est une présence qui ressemble à l'identité transparente du moi avec lui-même, sans être exactement cela, *fieri* quodammodo *aliud*. L'examen des thèses les plus fondamentales de la métaphysique thomiste conduit au résultat suivant : l'intellection doit être présentée, au début, comme un fait original qui contient, avant toute explication, de quoi le distinguer de ce qui n'est pas lui. En effet, si des scolastiques postérieurs ont pu s'interroger sur la possibilité d'êtres *immatériels* qui ne seraient pas intellectuels, cette question, pour S. Thomas, ne saurait présenter aucun sens. Si la présence des qualités sensibles exclut l'intellectualité, c'est la non-intellectualité qui définit la matière [1]. Ainsi la division est complète, distinguant deux contradictoires. Il y a deux sortes d'êtres, ceux que la matière contracte et contraint à n'être qu'eux-mêmes, à n'avoir qu'une seule forme, et ceux qui, exempts de cette détermination, peuvent « être les autres d'une certaine manière ». L'apriorisme de cette dichotomie, la faisant absolue, ne décide pas la question si la matière qui exclut l'esprit coïncide, sans la dépasser, avec la réalité mal connaissable qui affecte d'une façon originale nos cinq sens. Mais l'intelligence, elle, est nettement mise à part, et distinguée de tout le reste par une caractéristique prise de son acte.

Voilà donc indiquée la notion générale qui seule peut être le point de départ de notre recherche. La suite mettra en lumière les diversités profondes qui rendent irréductibles les différentes sortes d'intellections. Elles se distingueront et se classeront d'elles-mêmes par le

1. V. 1 q. 14 a. 1.

développement divergent des éléments essentiels que la première esquisse a révélés.

II

Contrairement à la conception aujourd'hui vulgarisée, qui fait de l'intellection un « épiphénomène » à la surface de la « vie » véritable, Thomas la considère comme l'action vitale par excellence, l'action la plus foncière et la plus intense des êtres intelligents. Contrairement à ceux qui voient dans l'intelligence une faculté essentiellement égoïste, il en fait la puissance essentiellement libératrice de la subjectivité [1], si l'on peut ainsi parler, la « faculté « de l'*autre* ». Plus généralement, elle est pour lui, comme on l'a bien dit [2], la « faculté de l'être », la faculté qui le plus véritablement prend, atteint, et tient l'être. Elle réunit l'intensité subjective et l'extension objective au plus haut degré, parce que, si elle atteint l'être, c'est en le *devenant* d'une certaine façon : en cela précisément consiste sa nature.

De ces deux caractères, immanence et extériorisation, c'est finalement l'immanence qui donne sa perfection à l'acte intellectuel. La raison propre de la supériorité de l'intelligence sur la volonté, c'est que, « à parler simple- « ment et absolument, mieux vaut posséder en soi la « noblesse d'un autre être, que d'avoir rapport à un « être noble qui reste extérieur » [3]. Si donc l'intelli-

1. Le mot *subjectivité* traduit ici l'*individualité* au sens thomiste, qui dit limitation et contraction autant qu'unité incommunicable. Dieu, pour S. Thomas, n'est pas « individuel. » (Pot. 7. 3.)

2. *Revue Thomiste*, 1900. p. 399.

3. Ver. 22. 11. — Cf. ibid. 15. 2. « In verum... intelligibile fertur intellectus ut in formam,... in bonum autem fertur ut in finem », « cum forma sit intus, et finis extra. »

gence est la vie suprême et parfaite, c'est qu'elle se réfléchit sur soi-même et atteint l'être en se comprenant. *Est igitur supremus et perfectus gradus vitæ qui est secundum intellectum, nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest.* Ces paroles, empruntées au dernier livre de la *Somme contre les Gentils* [1], sont la conclusion d'un large exposé de l' « émanation » dans les différents règnes de la nature. « Selon la diversité des essences, — y est-il dit, — les « émanations des êtres sont diverses, et, plus une nature « est élevée, plus son émanation lui est intime. Dans « l'univers, les corps bruts sont à la dernière place, et « parmi eux l'émanation ne peut se concevoir que par « l'action d'un individu sur un autre : quand le feu pro- « duit du feu, c'est qu'un corps étranger est par lui « altéré, modifié, et transformé en feu. Au-dessus des « corps bruts sont les plantes : ici l'émanation procède « déjà de l'intérieur, puisque c'est l'humeur intrinsèque « à la plante qui se change en semence, et, confiée « ensuite à la terre, croît et devient plante à son tour. « C'est le premier degré de la vie, puisque ces êtres-là « vivent qui se meuvent eux-mêmes à agir, tandis que « ceux qui ne peuvent mouvoir que les autres sont tota- « lement privés de vie. Pourtant la vie des plantes est « imparfaite, car, si l'émanation y procède de l'intérieur, « peu à peu cependant elle en sort, et l'être qui émane « se trouve finalement extrinsèque au premier ; l'humeur, « surgissant d'abord de l'arbre, devient fleur ; puis c'est « un fruit qui, distinct de l'écorce, y reste encore atta- « ché ; mais, quand le fruit est parfait, il se sépare com- « plètement, tombe à terre, et, par la vertu du germe,

1. 4 C. G. 11.

« produit une autre plante. D'ailleurs, à y regarder de « près, le premier principe de cette émanation était lui-« même extérieur, puisque l'humeur intrinsèque de « l'arbre a été aspirée du sol par les racines. Au-dessus « des plantes, l'âme sensitive constitue un degré de vie « plus élevé : l'émanation propre y commence du dehors, « mais elle se termine à l'intérieur, et, plus elle avance, « plus elle est intime : c'est que l'objet sensible du « dehors imprime sa forme aux sens extérieurs, d'où « elle passe dans l'imagination, puis dans le trésor de « la mémoire. Or, dans toute la suite de cette émana-« tion, le principe et la fin n'appartiennent pas rigoureu-« sement au même sujet, puisqu'une puissance sensitive « ne saurait se réfléchir sur elle-même. Donc la vie est « ici plus haute que chez les plantes, et d'autant plus « qu'elle y est plus intime. Ce n'est pourtant pas encore « la vie parfaite, puisque l'émanation, ici, passe de l'un « à l'autre. Donc le degré suprême et parfait de la vie, « c'est l'intelligence, puisque l'intelligence se réfléchit « sur elle-même et se comprend. »

On pourrait citer cent autres passages qui affirment pareillement que la perfection de la vie et de l'être se mesure à l'immanence des opérations : celui que j'ai choisi a ceci de particulier, qu'il exclut de l'acte immanent non seulement la consommation dans un sujet extérieur, mais la réception des principes du dehors. Cette exigence, qui semble incompatible avec le principe de cette extension à l'*autre* dont nous avons fait au début le second caractère de l'opération intellectuelle, nous force de remonter dès maintenant au fait premier qui conditionne et domine tout l'intellectualisme de S. Thomas : l'existence vivante et personnelle de l'Esprit absolu. Au chapitre cité, après le classement des puis-

sances naturelles, l'auteur établit celui des facultés intellectuelles, mettant toujours au dernier rang ce qui reçoit davantage de l'extérieur. Il conclut que l'immanence rigoureusement parfaite n'existe qu'en Celui chez qui l'être est identique à l'intelligence et à l'idée, chez l'Esprit qui est lui-même mesure de la vérité des choses. « L'intelligence humaine peut se connaître, mais le « principe de sa connaissance lui vient du dehors, puis« qu'elle ne connaît rien sans image sensible. Plus par« faite est la vie intellectuelle des Anges, dont l'intelligence « se connaît par soi-même sans passer par rien d'exté« rieur ; cependant, leur vie n'a pas encore la suprême « perfection, puisque leur idée, qui leur est intérieure, « n'est pourtant pas leur substance, être et comprendre « n'étant pas identique en eux [1]. Donc, la dernière per« fection de la vie appartient à Dieu, en qui comprendre, « c'est être, si bien que l'idée de Dieu, c'est l'essence « divine elle-même, et j'entends par *idée* ce que l'intel« lect conçoit en soi de l'objet connu. » — Ainsi la conscience parfaite, créatrice de toute vérité, est en même temps intellection épuisante et unité parfaite, et Dieu n'en est pas moins un pour connaître : le pensant et le pensé ne font pas *nombre* pour S. Thomas. Dans le monde des anges, entre Dieu et l'homme, l'être, l'acte, la vie, se mesurent toujours à la profondeur de l'immanence : l'unité intelligible y est un accident, elle change et passe tandis que la substance demeure. « La « plénitude intelligible, qui consiste, en Dieu, en une

1. S. Thomas ne veut pas dire ici que l'intelligence angélique ne « devient pas « intentionnellement » l'intelligible, mais qu'il y a dans l'ange de l'être qui n'est pas du comprendre (ce qu'il prouverait, soit par la succession de ses pensées, soit par la présence, en sa conscience, d'actes qui ne sont pas identiquement des intellections. Voir 1 q. 54 a. 1, etc.).

« seule chose : son essence, par laquelle il connaît tout, « est participée, dans les intelligences créées, d'une « manière inférieure et moins simple [1]. » Aucun des esprits créés n'est la ressemblance universelle de tout l'être, cette ressemblance unique et parfaite étant nécessairement infinie : donc, chacun d'eux connaît par plusieurs idées. Mais « plus une substance séparée est « sublime, plus sa nature est semblable à la divine, et « par conséquent moins contrainte, et plus proche de « l'être universel, parfait et bon... : donc les similitudes « intelligibles, dans une substance supérieure, sont « moins nombreuses et plus universelles » [2], non par généralisation, mais par condensation, comme nous dirons dans la suite. Moins l'être s'éparpille en pensées multiples, plus sa vie est intense.

III

Mais plus sa vie est intense, moins elle est *restreinte* en soi. En reprenant la série des êtres *finis* énumérés ci-dessus, nous pourrons nous convaincre que la seconde des perfections requises, la possession de l'*autre*, loin d'être opposée à l'immanence, croît, au contraire, et décroît avec elle [3].

Il suffit d'un peu de réflexion pour dépasser l'opposition vulgaire d'*action* et de *pensée*; il en faut davantage pour concevoir que la pensée est, en soi, la plus agissante et la plus puissante des actions. Cette manière de voir était naturelle à S. Thomas, pour qui l'action était

1. 1 q. 55 a. 3.
2. 2 C. G. 98.
3. Ver. 2. 2.

perfection en tant qu'elle était, non pas mouvante, mais possédante, en tant que, émergeant du mouvement, qui est dissemblance et potentialité, elle fixait son sujet dans la constance extra-temporelle de l'*acte*. Cela posé, il concluait vite que la possession de l'*autre* s'opérait plus pleinement par l'idée que par n'importe quel contact matériel, et requérait l'immanence comme condition de sa perfection.

Sans doute, avoir, posséder, saisir, tenir, tous ces mots sont empruntés à l'exercice de nos pouvoirs corporels ; il semble à première vue que les appliquer à l'opération intellectuelle, ce soit les vider de leur sens vrai et plénier pour décrire une ombre d'action ou de possession s'exerçant sur une ombre d'être. — Mais, si l'action dit passage d'un être à un autre, elle est, en conséquence, d'autant plus parfaite qu'elle atteint plus pleinement l'autre comme tel, c'est-à-dire dans l'intimité, la totalité, l'*unité* de son être, d'autant plus imparfaite qu'elle en laisse davantage (*Ens et unum convertuntur*). Or, rien n'est plus *abstractif* qu'une action matérielle : rien donc n'est plus impuissant et plus borné. Un cantonnier casse des cailloux, un chien renverse une corbeille ou embrouille une pelote de fil, un bœuf écrase une fleur : ces actions ne font qu'altérer l'être, elles l'atteignent par un de ses modes, exclusivement, donc *abstractivement*, aucune ne l'envahit tout entier, ne le pénètre, ne le conquiert. Le sujet agissant visait, par son action, à se soumettre l'être, à s'en enrichir, à l'informer de soi : il ne réussit, par l'action matérielle, qu'à transformer par quelqu'une de ses puissances quelqu'une des qualités de l'autre, il ne l'atteint pas dans son fond dernier. La permanence de la matière oppose toujours une résistance passivement tranquille à la bête

la plus furieuse ou à la machine la plus colossale, et le flux de la durée temporelle, qui conditionne leurs actions, leur impose l'instabilité, sinon comme leur sort nécessaire, au moins comme une de leurs inévitables possibilités. Condensée, exténuée, dispersée, subtilisée autant qu'on voudra, la matière subsiste ; dominée, contrariée pour un temps, la répugnance de l'*autre* à se fixer au service exclusif d'un moi matériel n'est jamais vaincue pour toujours. La génération est une modification presque créatrice, mais elle n'opère que le même en qualité, et pose un nouvel être extérieur au premier. La contenance matérielle, l'assimilation nutritive soumet réellement l'autre à l'individu, mais, juxtaposant des parties spatiales, agglomérant du matériel, c'est-à-dire du réciproquement impénétrable, elle est toujours inhabile à opérer cette fusion coïncidante qui est l'idéal de l'action. Par définition, la connaissance seule permet au même, restant le même, d'être aussi l'autre ; on ne possède vraiment un être qu'en le devenant en quelque sorte, par pénétration intime des deux principes d'unité. — C'est cela même qu'entend S. Thomas quand il écrit : « Avoir en soi une chose non matériellement, mais « formellement, ce qui est la définition de la connaissance, « c'est la plus noble manière d'avoir ou de contenir [1] ».

Dès qu'on passe au domaine immanent de la connaissance, l'extension et surtout l'intensité de l'action croissent donc d'une manière incommensurable. Une vache n'écrase à la fois qu'une ou deux pâquerettes, mais toutes celles de la prairie, elle les voit ensemble, et elle les vit. — Mais la conquête de l'autre, chez les connaissants, est inégalement intégrale selon les inégales

1. In Caus. l. 18.

immanences. — L'immanence s'approfondissant, l'abstraction diminue. — Au plus bas degré de la connaissance sensible, S. Thomas place les animaux les plus immergés dans la matière, l'huître et ses congénères, qui n'ont que le sens du toucher [1]. Ces consciences-là, les plus éparpillées des « âmes », n'ont pas de sens de ce qui n'est pas présent; parce qu'elles n'ont pas de « fantaisie », elles n'ont pas de mémoire. Leur contenu psychologique est qualifié « imagination et concupiscence confuses » ; il leur présente, comme dans un crépuscule perpétuel, du nuisible et du convenable ; manquant de « sagesses particulières », elles ne sont ni disciplinables ni prudentes, et c'est bien d'elles qu'on peut dire : *in nullo participant de contemplatione.* Or, la note propre de leur connaissance, et qui les constitue intimes parmi les connaissants, c'est précisément l'abstraction extrême, ou, ce qui revient au même, l'extrême subjectivité. Entre les excitations multiples qui vont, dans la nature, des sensibles aux sensitifs, l'huître ou l'étoile de mer ne saisit, n'emmagasine et ne transforme en soi que celles qui concernent le sens du toucher. Ce sens est fondement des autres, et peut seul exister sans eux. Or, il a justement ceci de propre, qu'il ne peut être complètement dénué de son sensible, qu'en lui la « transformation réelle » est le plus nécessairement liée à la « transformation connaissante », car la main, qui doit sentir le froid, est nécessairement chaude ou froide [2]. Donc l'huître connaît, en tant qu'une vague unité de conscience opère en elle une certaine coordination de l'ensemble qui l'entoure. Elle a comme

1. In 1 Met. l. 1. — In 3 An. l. 16. — In sens. et sens. l. 2.
2. Pour tout ce développement sur la connaissance sensible, voir 1 q. 78 a. 3.

son système du monde, elle est *quodammodo alia*, sinon *quodammodo omnia*. Mais l'abstraction extrême de cet extrait du monde qui est en elle, correspond à la débile immanence d'une conscience peu profonde, incapable de rassembler, par le souvenir, les moments successifs de son unité. Chez les animaux supérieurs et doués des cinq sens, le corps étant plus différencié, la perception du monde est plus complexe et plus complète. Elle est moins subjective pour l'animal voyant que pour celui qui seulement touche, parce que la pupille est entièrement « dénuée de la nature de son objet », elle n'est ni blanche, ni noire, ni rouge, elle n'a aucune couleur, elle est seulement susceptible de celle de l'objet coloré. La perception est aussi moins abstractive : l'addition d'autres sens au toucher et la collaboration qui en résulte font que l'être est saisi, ou du moins visé, d'un plus grand nombre de côtés. La vache de la prairie n'a pas seulement des yeux qui reflètent les couleurs des marguerites : ses organes tactiles, son mufle, sa langue, la renseignent sur leur hauteur et leur résistance, et ses narines, sur leur parfum. Et ces différentes perceptions ou mémoires de perception sont unifiées, d'après S. Thomas, en une synthèse concrète, par le « sens commun » et par l' « estimative », puissance organique, appréhensive de singuliers [1]. C'est ainsi que l'organisme plus compliqué des animaux supérieurs les jette un peu plus loin dans l'*autre*.

Cependant, avec eux, nous n'avons pas encore assez

1. Opusc. 25, ch. 2. Les Scolastiques prouvent l'existence de cette faculté synthétique en renvoyant aux faits d'expérience : le chien mord à la main celui dont il a reçu un coup de pied ; il a donc une certaine perception de l'unité individuelle. (Domet de Vorges, *La Perception et la Psychologie thomiste*. Paris, 1892, p. 84).

émergé du subjectivisme et de l'abstraction [1]. La faculté de l'autre ne peut être telle en un sens plein que chez celui qui percevra l'autre comme autre, aussi clairement qu'il le perçoit comme tel ou tel. Un pareil être devra donc distinguer consciemment le moi et le non-moi, juger sa perception et réfléchir sur soi-même. *Omnis intelligens est rediens ad essentiam suam reditione completa*. Par définition, il faut se connaître soi-même pour connaître la vérité comme telle [2]. La réflexion est donc condition de l'intellectualité, et l'intellection, type de l'acte immanent, est postulée comme la seule action qui puisse être parfaitement la prise de l'autre.

On voit déjà quel principe prouve que l'immanence et la prise de l'autre croissent de pair dans l'être intelligent. Pour lui, posséder l'autre, c'est se posséder. « Plus une chose est comprise, plus la conception qu'on « en a est intime à l'être intelligent, et unifiée avec lui. » — La notion d'unité, ici introduite, et constamment rappelée par S. Thomas, met dans tout son jour la corré-

1. « Res autem spirituales intellectivae intimius nobis coniunguntur quam res corporales apprehensae per sensum : sensus enim per apprehensionem coniungitur rebus quasi superficialiter tantum ; sed intellectus pertingit usque ad intimam rei quidditatem... Per similitudines spirituales nobis coniunctas magis pertingimus ad intima quam per ipsam coniunctionem realem quae nobis secundum sensum exhibetur » (4 d. 49 q. 3 a. 5 sol. 1 et ad 2. — Cf. 1a 2ae q. 31 a. 5).

2. Voir les développements très clairs et complets de Ver. 1. 9 et 10. 9. — La puissance qui peut se réfléchir sur soi-même est nécessairement pure de *toute* matérialité, donc son objet n'est pas restreint comme celui de chacun des sens, mais elle est capable de devenir *tous* les êtres. (Opusc. 15, ch. 2). — Le sens, qui connaît son acte *(cognoscit se sentire)*, mais non pas la nature de son acte, n'est pas « faculté de l'être »; la raison, au contraire, connaît son essence et *par là* la vérité, c'est-à-dire l'être comme tel. Loin que l'immanence coupe les ponts avec le réel, et empêche le passage à l'*autre*, elle en est la condition : on connaît l'autre en le devenant.

lation des deux qualités d'extension enrichissante intellectuelle, et d'immanence

En effet, si la puissance intellectuelle est essentiellement conciliatrice des contraires [1], si sa nature est de pouvoir devenir tout, son idéal sera d'intégrer simultanément tout le perçu dans une idée commune. Si telle idée ne représente pas à tel esprit l'*autre* dans sa totalité, la convenance de sa nature exige qu'il n'ait pas la conscience à jamais obstruée par *une* représentation, mais qu'il trouve toujours dans son indétermination intrinsèque de quoi former, soit des unités nouvelles complémentaires, soit des unités plus larges qui réunissent la perception présente et celles même qui s'y opposeraient [2]. L'unité représentative, proportionnelle à l'immanence dont la perfection consiste, comme nous l'avons vu, en l'indistinction de l'essence et de l'idée, est d'ailleurs condition essentielle de l'idée : celle-ci étant le second moi, le moi pensé, doit être une comme le moi pensant, son susceptible propre, auquel elle est momentanément identique [3]. — Donc, la force d'une

1. Cela est vrai pour le sens, mais sans simultanéité : la pupille voit le blanc et le noir, mais non pas *secundum idem*. L'intelligence, elle, connaît les deux contraires ensemble, et l'un par l'autre, In Sens. et Sens. l. 19. — In 9 Met. l. 2. — 3 C. G. 82. 3. On reconnaît une idée d'Aristote.

2. C'est parce que l'homme désire connaître *tout*, et qu'il ne le peut faire que successivement, que le changement lui plaît dans ses pensées (1ª 2ᵃᵉ q. 32 a. 2). Dans la pensée divine, au contraire, « immutabilitas consequitur quandam totalitatem... quia omnia simul in uno considerat ». (Mal. 16. 2. 6.)

3. Quodl. 7. a. 2. « Quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia primo et principaliter, est impossibile. Cuius ratio est, quia intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte, res intellecta, ut dicitur in 3º de Anima. Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta, vel species eius ; sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit. Unde intellectus simul plura actu intelligere primo.

intelligence se mesurera à l'expansion, à la distension possible de son moi pensé, de son idée, d'autant plus puissante en son genre qu'elle concentrera en soi plus de l'*autre*, sans perdre son unité. Les plus bas d'entre les intellectuels sont donc ceux qui n'acquerraient leurs idées que par l'impression des objets matériels, puisque, chaque objet matériel n'étant que lui-même, une idée acquise dans ces êtres ne représenterait pas plusieurs objets. Rien n'empêche, au contraire, les esprits d'immanence plus profonde à qui leurs idées sont consubstantielles, de rassembler en une seule présence mentale toute une vaste catégorie d'objets. Nous avons déjà dit que c'est selon le nombre décroissant des idées qu'il faut se représenter les degrés de perfection naturelle chez les intuitifs purs. Et, ajoute S. Thomas, nous retrouvons cela chez les hommes, puisque celui dont l'intelligence est plus haute, peut, grâce à un petit nombre de principes qu'il possède en soi, descendre à de multiples conclusions, où ceux qui sont plus bornés n'arrivent que grâce à diverses inférences, à des exemples, à des propositions particulières immédiatement adaptées aux conclusions [1].

Mais, ce qu'il est essentiel de remarquer ici, c'est que, loin d'être en raison inverse, l'extension et la compréhension, dans l'idée intuitive, croissent de pair. L'universalité plus grande des formes idéales, par où connaissent les Anges supérieurs, au lieu d'amener l'indistinction et le vague, est condition de pénétration plus subtile dans l'originalité des êtres. Elle est, disions-

idem est ac si res una simul esset plura ». — Et ib. ad 2 : « Cognoscibilia quae simul cognoscuntur oportet quod accipiantur ut cognoscibile unum numero ». — Cp. Ver 8. 14 et 1 q. 85 a. 4.

1. Ver. 8. 10.

nous, non pas généralisation, mais condensation : et la raison en est la nature même de l'intelligence, faculté de l'un aussi bien que faculté de l'être, ou faculté de l'être unifié dans une conscience comme il est un dans la réalité. *Ens et unum convertuntur* : et l'unité singulière ou transcendentale, soigneusement distinguée par S. Thomas de l'unité qui est principe du nombre, ne doit se séparer ni dans l'ordre réel ni dans l'ordre « intentionnel » de la réalité qui lui est identique. Donc, c'est parce que l'unité de chaque créature, comme son être, est déficiente, qu'elle est mieux connue en soi lorsqu'elle est connue, non *par* les autres, mais *avec* les autres, et que le procédé d'isolation qui la découpe dans l'univers la vide forcément d'un peu de réalité. *Omnia se invicem perambulant*. L'intelligence, pour S. Thomas, est, comme l'a dit un de ses disciples, « l'ordre naturel en puissance » ; en soi, donc, et dans les conditions normales de son exercice, plus elle s'incorpore l'univers, plus elle est totalisante, plus elle est elle-même. La condition pour épuiser un détail serait de posséder l'unité absolue. « Une chose, dit S. Thomas, est plus « parfaitement connue dans le Verbe que par elle-même, « *même quant à sa propre originalité*[1]. »

Ainsi il est ramené, une fois de plus, par l'analyse de l'intellection, à l'affirmation de la Conscience parfaite : seule elle concilie, dans son unité absolue, la double perfection que nous distinguons dans l'idée. La Cause totale est le vrai miroir de l'être tel qu'il est en soi ; posant toute chose comme sa *propre participation*, « répandant tout l'être et toutes ses différences », elle

1. « (Unaquaeque res) perfectius cognoscitur per Verbum quam per se ipsam, etiam in quantum est talis. » Ver. 8. 16. 11. — Cf. Ver. 4. 6.

est à la fois immanence parfaite et pénétration qui scrute tout. Celui-là seul, par son intelligence, perce tout, qui connaît tout par *sa* propre essence, source tout à la fois, et d'être, et de vérité. L'âme humaine est intelligente parce qu'elle est « puissance passive de tout « l'être » ; Dieu est intelligent, parce qu'il est puissance active de tout l'être. « La science de Dieu est cause des « choses. »

Ceux qui sont familiers avec S. Thomas savent assez que, lorsqu'on pénètre les idées exposées dans ces paragraphes, on est au cœur de sa doctrine. Il est facile, d'ailleurs, de recueillir, à toutes les pages de son œuvre, des formules qui résumeraient la notion générale de l'intellection. « La plus haute perfection des choses, « dit-il, est l'intellectualité : car par elle on est tout en « quelque sorte et l'on possède en soi les perfections de « tout ». « L'appréhension intellectuelle n'est pas déter- « minée à certains êtres, elle s'étend à tous ». « Dès là « qu'une substance est intellectuelle, elle est capable de « prendre en soi tout l'être [1] ». Nous pouvons donc conclure en disant que, dans ce système, loin qu'il faille caractériser l'intelligence comme faculté de l'abstraction, il faut la dire, au contraire, faculté de totale intussusception.

IV

Il suit des principes posés que l'opération intellectuelle type ne doit être cherchée, ni dans le jugement (*enuntiabile*), résultat d'une triple abstraction, ni dans

1. 1 C. G. 44. 5. — 2 C. G. 47. 4. — 2 C. G. 98. — Cp. 3 d. 27 q. 1 a. 4, — 1 q. 26 a. 2, etc.

le concept, lequel suppose, selon la théorie scolastique, une certaine élongation de l'être tel qu'il est, conséquence nécessaire de notre existence dans un corps [1], mais dans la prise réelle d'un être, qui nous le fasse présent pourtant à la façon des idées et des principes [2]. Autant que nous pouvons juger en induisant de notre intellectualité déficiente, cette possession spirituelle de l'être doit présenter deux caractères : la vivante intimité, telle que nous l'expérimentons dans la perception concrète des actes du moi ; — la clarté, telle qu'elle brille dans l'affirmation des axiomes. Si nous appréhendions l'essence de l'autre aussi immédiatement que notre *cogito*, aussi clairement que le principe de contradiction, nous participerions à l'intellection type.

Ou, en d'autres termes : l'intelligence ne doit pas être définie faculté de discerner, d'enchaîner, d'ordonner, de déduire, d'assigner les « causes » ou les « raisons » des êtres. Son ouvrage n'est pas de les isoler de leurs entours, mais directement de capter leur en-soi, de s'assimiler l'intime des choses, qui est naturellement supposé diaphane et translucide à l'esprit.

Et si le *vrai*, c'est « l'être rapporté à l'intelligence », ce n'est pas dans la liaison immobile de deux concepts que consiste la parfaite vérité ; sa notion profonde et dernière est moins « l'adéquation des choses à l'esprit » que la conformité, l'assimilation, l'union de l'esprit avec les choses. C'est infirmité d'intelligence, si l'on ne peut

1. V. 2me partie, ch. 1 et 2.

2. Il s'agit d'un *être* au sens plénier du mot, c'est-à-dire d'une *substance*. S. Thomas dit souvent que l'objet propre de l'intelligence, ce ne sont pas les accidents, mais l'essence ou quiddité, *et donc la substance* (In 12 Met. l. 5, 208 a. — 3 C. G. 56.4 — 3 q. 75 a. 5 ad 2). Les accidents conçus comme des « quiddités » et considérés à part, ne sont pas l'objet naturel de l'esprit, pas plus qu'ils ne sont *êtres* à part d'un sujet.

l'atteindre consciemment sans mettre en connexion plusieurs termes, sans « composer et diviser ». La vérité d'un intelligible n'est pas unique et fixe : comme l'union du pensant et du pensé comporte d'infinis degrés d'immanence, selon les puissances spirituelles, différenciées indéfiniment, ainsi la vérité peut toujours croître selon la « limpidité », la « clarté », la pénétration. La connaissance vraie est si peu indivisible, qu'elle est chose essentiellement variable avec la nature du sujet. On peut connaître *tout* un objet simple sans le connaître *totalement*, et il faut *être* Dieu, c'est-à-dire vérité subsistante, pour pénétrer pleinement, en la posant, l'intelligibilité de l'univers créé. Pour S. Thomas, si un être est progressif, il n'y a pas en lui de notion définitive ; s'il est fini, il n'y a pas en lui de notion épuisante. L'indivisible *égalité* des idées vraies entre elles et avec les choses est une conception qui lui est aussi étrangère que celle du primat du discours [1].

1. Sur l'infériorité de la connaissance par « composition et division », c'est-à-dire par jugements, voir les passages où elle est niée de Dieu et des Anges, p. ex. 1 C. G. 58, 1 q. 58 a. 4, etc. — Sur les infinies différences de pénétration, de « limpidité » qui peuvent distinguer les connaissances vraies (et intuitives) d'un même objet, voir tous les passages sur l'inégalité de la vision béatifique (« *multis modis contingit... intelligere Deum, vel clarius vel minus clare* », 1 q. 62 a. 9, 1 q. 12 a. 6, etc.), et ceux aussi sur la science de l'âme humaine du Christ. — Quant au concept de vérité, on se rend compte en lisant attentivement l'article classique Ver. 1. 1, que si la définition par l'*adæquatio* est acceptée, elle est expliquée par *correspondentia, assimilatio, conformitas*. (Cp. Ver. 2. 1 : « Conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est, prout repraesentat per quamdam assimilationem rem intellectam... sed... non potest forma per intellectum concepta repræsentare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem eius... ») Que si la vérité, chez l'homme, est plus parfaite dans le jugement, parce que là seulement il connaît l'*autre* comme existant hors soi (Ver. 1. 3), elle n'est absolument pure que dans l'intuition divine (1 C. G. 60, 61, et 1 q. 16 a. 5), et le meilleur

On voit déjà combien il est vrai de dire que le point de vue de son intellectualisme dépasse celui de l'universelle explicabilité. Dire que tout est explicable, c'est se contenter d'une certaine adéquation entre la notion et l'être. C'est donc maintenir la dualité de ces deux termes : l'intellectuel et l'intelligible, c'est ne pas décider si l'être, qui est clair pour l'esprit, est tout entier ordonné à l'esprit. C'est en rester au point de vue de l'*énonciable* et du concept, et supposer, ou laisser possible, quelque action, quelque pratique finale autre que l'intellection. Dire, au contraire, que l'action la meilleure est la prise intellectuelle de l'être, — laquelle doit être distinguée des jugements de fait portés sur telle ou telle de ses qualités, — c'est supposer, si l'on est finaliste, l'universelle intelligibilité [1] ; c'est, de plus, ne reconnaître à quoi que ce soit le moindre droit à l'existence qu'en fonction de l'intelligibilité, et comme objet ou préparation de l'intellection parfaite, en chaque être intelligent, selon la capacité de sa nature. L'esprit est premier, et tout l'être est pour l'esprit.

Si donc à l'universelle intelligibilité ne correspond pas, en fait, l'universelle intellectualité, si le donné renferme du relativement opaque à côté du parfaitement transparent, il est bien entendu que le monde matériel ne peut être que comme une dépendance, un appendice du monde des esprits. Le vrai but de la nature, c'est

moyen d'en donner une description générale est encore de dire : « Veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est. » (1 q. 16 a. 5). Il faut avouer, pourtant, que S. Thomas semble souvent la concevoir comme simple exclusion de l'erreur, mais alors, la vérité sera indivisible par définition, et l'*idée vraie* restera susceptible d'infinies différences : c'est la seule chose qui importe. — (Noter 1 d. 14 q. 1 a. 2 sol. 1, où le terme *adæquare* définit l'idée parfaitement *compréhensive*).

1. « Quicquid esse potest, intelligi potest. » 2 C. G. 98.

l'originalité intelligente et intelligible ; les êtres « voulus pour eux-mêmes », ce sont les « intelligibles subsistants. »

Il y a des choses incorporelles, réelles, mais prenables seulement par l'esprit, *res incorporeas solo intellectu comprehensibiles* [1]. Il y a des êtres à la fois substantiels et intelligibles, dont la vision est identique à la possession, *quae videre est habere*. Cette affirmation concentre, couronne et résume les propositions que nous avons déduites jusqu'ici. Ces êtres, appelés encore « substances séparées » ou « formes simples », et identifiés par S. Thomas avec les Anges de la théologie, jouent un grand rôle dans sa philosophie, comme dans celle des Arabes ses prédécesseurs. Pour les concevoir comme lui-même, joignons la notion catholique de l'ange personnel, qui peut connaître, agir, vouloir, avec celle des idées séparées attribuée à Platon. Il ne peut y avoir, pour S. Thomas, de Lion-en-soi, ni d'Homme-en-soi, parce que tout lion et tout homme, avec un certain principe de vie et d'unité (l'âme, la forme), comprend nécessairement une masse de matière définie par des contingences spatiales, et restreignant donc, en la déterminant, la virtualité, la possibilité d'être de l'essence : l'union même de ces deux éléments constitue un homme ou un lion. Au contraire, dès qu'une nature angélique existe, comme sa notion n'implique pas d'élément matériel et réceptif, le sujet réalisé comprend toute la perfection dont est susceptible son espèce, et, remplissant son idée, ou plutôt lui étant identique, ne comporte à côté de lui aucun être spécifiquement semblable. Il ne peut y avoir deux anges par espèce, pas plus qu'il ne

1. Spir. 8. — 2 C. G. 93. — 1 q. 50 a. 4.

pourrait y avoir deux lions-en-soi, ou deux Idées de la blancheur. On peut distinguer Pierre ou Martin et de *son* humanité, quant au concept, et, réellement, de *l'*humanité, mais « la Gabriélité » est, à tous égards, identique à l'ange Gabriel. Chacune des substances séparées, dont l'ensemble constitue le monde spirituel, représente donc une valeur intelligible et originale d'idée, en même temps qu'elle possède une puissance intellectuelle plus ou moins haute, selon le degré d'être qui lui est propre.

Soit comme intelligibles subsistants, soit comme intuitifs purs, ces êtres sont constamment présents à la pensée de S. Thomas. On peut l'affirmer sans paradoxe : si l'on n'a pas compris sa théorie des Anges, on ne peut même pas se faire une idée correcte de sa doctrine des universaux. Si donc c'est la note caractéristique de Platon, quand proprement il platonise, d'avoir dépassé le point de vue d'une « philosophie des concepts », et affirmé l'existence transcendante d'intelligibles dont la prise béatifie l'esprit humain, il faut certes dire que personne n'a plus vitalement et plus intimement que S. Thomas incorporé le « platonisme » à sa synthèse. En conséquence, qui veut étudier la valeur de l'esprit en soi dans cette synthèse, la moins « géocentrique », mais la plus « noocentrique » qui fut jamais, doit, comme l'auteur même, ne jamais perdre de vue ces perpétuels termes de comparaison, ces modèles de l'intellection idéale. Non seulement ils empêchent qu'on identifie l'intelligence et le discours, mais ils suppriment l'opposition de l'être et de l'idée. C'est leur notion qui fait comprendre que l'intelligence est de soi analogue, non seulement aux yeux des êtres corporels, mais, si l'on peut dire, aux organes de préhension, mains, pattes, tentacules : *facultas apprehensiva*.

Si donc vous voulons, après un long temps de spiritualisme « notionnel », ressusciter en nous l'impression de ce spiritualisme jeune, cessons de nous représenter le « monde intelligible » comme un ensemble de lois, d'axiomes, de principes. Les êtres sont avant les lois : c'est l'intellectualisme qui l'exige. Tâchons, comme S. Thomas et ses contemporains, de penser la « substance spirituelle », ange ou âme, avec son exquise grandeur et sa subtile pureté. Elle est moins dans le monde matériel que le monde matériel n'est en elle : *continens magis quam contenta*. Elle est plus réelle parce qu'elle a plus d'être, et c'est pour cela aussi qu'on la dit « substance ». Quant aux lois et aux principes, ce sont choses essentiellement relatives à l'animal raisonnable, étant des produits de notre mode intime de concevoir [1]. Ce sont des énonciables, et le mot même d'*énonciable*, relatif à nos moyens vocaux, implique temporalisation et spatialisation de la saisie intellectuelle. L'*idolâtrie de l'énonciable est donc le suicide de l'intellectualisme*, loin d'être son naturel aboutissement.

1. Cela est vrai même des premiers principes de la raison. Citant une glose augustinienne qui lui est familière, et qui assimile les multiples vérités humaines aux images *déficientes et fractionnées* de l'unique vérité subsistante, S. Thomas ajoute : « Et haec veritas « in intellectu nostro resultans primo et principaliter consistit in « principiis per se notis. » 4 d. 49 q. 2 a. 7 ad 9. Il est facile de comprendre, avec cette théorie des énonciables, qu'il ne soit pas nécessaire de mettre à la base de la science un nombre déterminé de principes logiques. La raison exige seulement l'unité du principe ontologique, l'esprit infini. — Sur terre, certaines de nos plus précieuses connaissances ne sont pas subsumées aux premiers principes (v. p. 74). Au ciel, quand nous participerons à l'intellection pure, les *faits* divins intelligibles nous apparaîtront avec bien plus de clarté que n'importe quels énonciables : « In patria, « ubi essentiam eius videbimus, multo amplius erit nobis per se « notum Deum esse, quam nunc sit per se notum quod affirmatio « et negatio non sunt simul verae. » (Ver. 10. 12). « Articuli erunt « ita per se noti et visi, sicut modo principia demonstrationis. » (3 d. 24 q. 1 a. 2 sol. 1 ad 2).

Tout cela fait pressentir combien, dans le système de S. Thomas, la vie présente est mal adaptée à l'intellection comme telle. D'après Auguste Comte, « le sentiment a autant besoin de concentration que l'esprit de généralisation. » La philosophie ici décrite est la négation même de ce dualisme, de cette divergence entre les modes d'agir de nos deux activités maîtresses ; comme elle accepte, d'ailleurs, la vérité de l'aphorisme pour la vie d'ici-bas [1], elle développe toute une critique de la spéculation humaine qui se déroulera dans la suite de ce travail. La notion fondamentale ici exposée fait l'unité des thèses que nous enchaînerons, et les quelques inconséquences de cet intellectualisme n'ont point d'autre cause que l'oubli de ce principe dominateur. Il fallait donc le poser dès le début. Nous pouvons maintenant examiner à sa lumière quel est le sens et le but du monde d'après S. Thomas.

V

Si l'intelligence est l'acte parfait, il faut dire que, selon les principes péripatéticiens, l'Acte pur ou Être premier sera identiquement intelligence, et aussi que, s'il y a de l'intellection dans le monde créé, c'est à elle comme à sa fin que tout l'ensemble de l'univers s'ordonnera.

L'Acte pur est cause finale simplement dite, cause finale du tout. Or, l'on peut concevoir une double relation entre la cause finale et les agents qui s'y rapportent. Ou bien la fin est constituée en son être par

1. V. des formules toutes semblables : 1 d. 47 q. 1 a. 1, et souvent ailleurs.

l'action des agents (c'est ainsi que la victoire est le but des soldats, la guérison ou la santé, celui du médecin); ou bien la fin, préexistante, est le but de leurs tendances et de leurs œuvres en ce sens que, s'ils se meuvent, s'ils s'efforcent, s'ils passent de la puissance à l'acte, c'est pour conquérir et s'obtenir cette fin. Quand c'est Dieu qui est la cause finale, la première alternative est impossible, l'acte pur et le vrai substantiel étant antérieur aux essences mobiles. « Il reste donc que « Dieu soit fin des choses, non comme étant constitué ou « effectué par elles, ni comme acquérant quelque chose « par leur moyen, mais uniquement comme étant lui-« même acquis par les choses », *sed hoc solo modo quia ipse rebus acquiritur*, et encore : « Les choses ne sont « pas ordonnées à Dieu comme à une fin pour laquelle « il s'agit d'obtenir un bien, mais pour l'acquérir lui-« même de lui-même » [1].

Cette conception de « l'acquisition de Dieu par les choses » éveille premièrement l'idée d'une possession intellectuelle, car, Dieu étant par excellence incorporel, c'est de lui plus que de tout autre qu'on peut dire : il n'est saisissable que par l'esprit. Il semble donc que la connaissance de Dieu par les intelligences créées soit déjà proclamée la seule fin possible de la création.

Cette manière d'envisager la théorie thomiste de la finalité du monde n'est pas fausse ; il faut même dire qu'elle est *principale* [2]. Cependant, quand on avance

1. 3 C. G. 18. — L'allusion semble évidente à la phrase d'Aristote à propos du Souverain Bien, s'il était « séparé » : (εἰ) χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ. (Eth. Nic. A. VI. 1096 b). Ce seul passage concentre tout l'essentiel des différences entre Aristote et S. Thomas, en métaphysique comme en morale.

2. Nous n'avons pas à tenir spécialement compte de la finalité de la création conçue comme « diffusion de la bonté divine. » S. Tho-

dans l'exposition systématique de cette théorie au troisième livre *Contre les Gentils*, on aperçoit une autre conception qui vient s'insérer dans le développement, avant qu'on ait rien dit de la vision divine accordée aux créatures. C'est la doctrine de l'assimilation de toutes choses à Dieu, ou de la « représentation » de Dieu en toutes choses, conçue comme la formule universelle de l'obtention de Dieu par elles [1] : en entendant les choses ainsi, ce n'est plus seulement l'ange et l'homme qui « s'acquerraient » l'être infini, ce seraient toutes les substances de la création, qui participent l'être chacune selon son mode, les âmes en sentant, les oiseaux en volant, les plantes en fleurissant et fructifiant, la matière brute en se contentant d'être. Et c'est l'ensemble de l'univers, non tel esprit particulier, qu'il faudrait considérer pour se faire une juste idée de cette finalité représentative, à laquelle la multiplicité des parties du monde est essentielle. Car « les créatures ne « pouvant atteindre à la ressemblance de la perfection « divine selon cette simplicité qu'elle possède en Dieu, « il a fallu que ce qui est un et simple fût représenté « dans ses effets par diversité et par dissemblance [2] », « de même que l'homme, s'il voit qu'un mot unique « n'exprime pas suffisamment la conception de son

mas use souvent de cette expression, qu'il emprunte au pseudo-Aréopagite, mais la *bonté*, ici, n'est pas la bénignité, qualité du « cœur », c'est la perfection identique à l'être, la bonté ontologique. Il lui est donc facile de ramener cette conception à celle de la finalité représentative. Ver. 23. 4. — Comp. Theol. 101, 102, 124. 2. — 1 C. G. 91. 3, 96. 2.

1. Sous sa forme précise, la doctrine de l'assimilation est principalement développée dans le *Contra Gentes*. On la retrouve cependant dans la *Somme théologique*. 1 q. 65 a. 2. — 1 q. 103 a. 2 ad 2.

2. Comp. Theol. 72. Cp. ib. 102. — 1 q. 47 a. 1. — Pot. 3. 16. etc.

« esprit, multiplie et varie ses paroles pour l'expliquer « en plusieurs termes » [1].

Si l'on fait de l'assimilation représentative la dernière des finalités créées — car la fin absolument dernière reste en tous les cas Dieu lui-même [2], — ce n'est pas à une intellection, en dehors de l'intellection divine, que s'ordonnera tout l'univers, mais plutôt à une unité *intelligible*, — ressemblance et représentation ne pouvant se comprendre qu'en fonction d'un esprit. Si donc la création n'avait pas compris d'êtres raisonnables, mais seulement la terre, les astres, les plantes, les animaux, la valeur du monde, d'après S. Thomas, serait encore de l'ordre intellectuel et artistique ; sa fin serait « la beauté de l'ordre universel [3]. » Si au contraire on plaçait la dernière des finalités créées, non pas dans la représentation déficiente que constitue l'univers en étant, mais dans l'idée que se forme de l'univers la créature intelligente, ou encore dans l'idée que, grâce à l'univers, elle arrive à se former de Dieu, alors la fin dernière créée serait une intellection formelle.

Ces deux finalités, l'assimilation et la vision, l'intelligibilité fondamentale et l'intellection formelle, S. Thomas semble, en certains passages, se contenter de les juxtaposer, sans songer à subordonner l'une à l'autre [4]. —

1. 3 C. G. 97. Le mal lui-même est compris dans cette diversité représentative de Dieu. 3 C. G. 71 (2 et 6) — 1 q. 23 a. 5 ad 3 — In 2 Tim. 2. 3.

2. « Communicatio divinae bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas. » Et la raison en est que Dieu agit « non appetitu finis, sed ex amore finis. » Pot. 3. 15. 14. — De même 1 q. 103 a. 2 ad 3 — Cp. In 12 Met. l. 9.

3. Pot. 3. 16. — Cp. 4 C. G. 42. 3 : Dieu est comme un artiste, et les créatures « ne sont rien, sinon un écoulement par expression réelle, une représentation de ce que comprend la conception du Verbe divin. » La réalité ne se justifie que comme étant le double d'une connaissance, qui reste sa source et sa fin.

4. Ver. 20. 4. — 1 q. 65 a. 2.

Parfois, quand il affirme que les créatures corporelles ont été faites pour les intelligences, il semble faire de l'assimilation un simple moyen par rapport à la vision [1]. — D'autres fois enfin, c'est la vision de Dieu par les créatures qui est elle-même contenue sous l'assimilation, et présentée comme un de ses modes, de tous le plus parfait [2].

Il n'y a pas lieu de voir des contradictions dans ces différences. Le problème, en effet, est identique à un autre que S. Thomas soulève ailleurs, — à savoir, si l'univers total est plus parfait que les créatures intellectuelles, — et peut se résoudre de même, soit à l'aide de distinctions multiples, soit en niant la question : *Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum* [3]. Les trois points de vue énumérés sont donc trois modes légitimes et complémentaires de concevoir les choses, mais le dernier est plus compréhensif, étant la moins imparfaite image de l'intention divine, qui veut l'existence des moyens pour celle de la fin, et pose ensemble toutes les parties de son œuvre, avec leur unité, composite comme leur être, et leur conditionnement réciproque. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que l'unité intellectuelle est incommensurable avec l'unité individuelle, elle est d'un ordre autre et supérieur. Si donc les esprits font, comme tels, partie intégrante de l'univers qui est, et contribuent à lui donner sa physionomie originale, comme chacun d'entre eux est, relati-

1. 3 C. G. 99 fin. — Cp. 112. 6.
2. Comp. Theol. 103 et 106.
3. 1 q. 93 a. 2 ad 3. S. Thomas avait proposé d'abord cette distinction : l'ensemble du monde « étend et répand » davantage la ressemblance divine, tandis que l'intelligence la « ramasse et intensifie » davantage *(extensive et diffusive... intensive et collective...)*.

vement à tout l'univers (les autres esprits compris) une puissance personnelle de totalisation, les assimilations seront multipliées avec les visions. « Les natures intel- « lectuelles, dit saint Thomas, ont plus d'affinité avec le « tout que les autres natures, parce que chaque subs- « tance intellectuelle, contenant tout l'être dans son « intellect, est en quelque façon tous les êtres... c'est « donc à bon droit que Dieu leur subordonne le reste[1]. » Ce sont des monades qui multiplient le monde, d'une façon plus noble, en le réfléchissant.

Au surplus, les substances séparés « en qui consiste principalement la perfection du monde [2] », dépassent en nombre non seulement les espèces terrestres, mais encore « toute la multitude des choses matérielles [3] », dans la même proportion que l'étendue du monde sidéral dépasse celle du monde sublunaire, c'est-à-dire comme l'immense dépasse le négligeable (*ut haec quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa*). Cela posé, considérons l'univers total. Non seulement la perfection intelligible y égale la naturelle par une exacte commensuration, mais elle l'excède plutôt, extensivement, si l'on peut dire, autant que qualitativement [4]. Loin que la réalité matérielle doive faire l'im-

1. « Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae : nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu... Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo. » 3 C. G. 112. 5. — La connaissance, dans le monde, est « un remède » au déficit de l'être. Ver. 2. 2.

2. 2 C. G. 93. 4.

3. 2 C. G. 92. (4 et 3). Cp. Pot. 6. 7 : « sicut punctum ad sphaeram. »

4. Cp. de Anim. a 18. — 3 C. G. 59. 3. — Il serait tout à fait dans l'esprit de la « dialectique » thomiste d'étendre aux idées subsistantes ce qui est dit ici des idées représentatives : cp. le dernier argument de 2 C. G. 92.

pression d'offusquer, voire même de noyer les intelligences, cette réalité n'est qu'un appendice du monde des esprits. « Chacune des substances séparées est une « partie principale de l'univers à bien meilleur droit que « que le soleil et la lune [1] », et leur assemblée dans le monde est, comme l'âme dans le corps, *continens magis quam contenta*. L'assimilation à Dieu des minéraux, des plantes et des bêtes, ne peut donc s'opposer comme fin du monde à la vision des esprits.

Enfin, l'on voit disparaître l'apparence même d'une contradiction, si l'on suppose, selon les principes de la théologie révélée, que l'unité intellectuelle s'opérera pour tous les esprits qui parviendront à la béatitude par la connaissance immédiate de Dieu tel qu'il est. Ainsi seulement tous les intelligibles seront ramassés en un seul, et la potentialité de l'esprit, comblée pleinement [2]. Ainsi tous les êtres, toutes les forces, toutes les qualités naturelles seront vues à leur place et dans leur cadre, quand l'âme, intelligiblement unie à l'essence divine, connaîtra en elle le monde qui n'est que par elle. La vie divinisée des intelligences finies sera, en tant que telle, la meilleure ressemblance de Dieu. Elle est

1. 2 C. G. 98.

2. S. Thomas dit expressément que, parce que l'esprit tend, comme toutes les forces naturelles, à s'*actuer* le plus possible, et que d'ailleurs « toute sa puissance peut être simultanément réduite en acte », la béatitude d'un être intelligent ne peut consister dans la connaissance fragmentaire que la démonstration donne de Dieu, mais seulement dans une intuition totalisante qui fasse, en quelque manière, connaître à la fois tout. (3 C. G. 39 fin. — Cp. 3 C. G. 59.) — On voit déjà que la conception de la fin du monde comme unité intelligible ne s'harmonise *parfaitement* qu'avec la doctrine théologique du bonheur par la vision intuitive. J'ai cru inutile d'insister ici sur ce point, la question du rapport de la vision intuitive aux exigences naturelles de l'esprit étant reprise plus loin (2e p. ch. 6 § 2).

donc la vraie fin dernière, et c'est surtout quand on la considère qu'il ne faut voir dans le monde qu'un vaste ensemble de moyens ordonnés à l'intellection.

VI

Cause finale du monde et perfection dernière des esprits, la vision béatifique est encore, d'après S. Thomas, et par une coïncidence profondément logique, le seul exemple d'une connaissance créée autre que les intuitions de conscience personnelle, qui saisisse et possède l'être tel qu'il est, directement, non seulement sans abstraction, mais sans médiation aucune. C'est l'intellection parfaite et quant à l'objet, et aussi quant au mode. Elle doit donc, à ce titre, être étudiée ici ; sans elle, on ne peut se faire une idée exacte de ce qu'est l'intellection en soi.

« Il est nécessaire de dire que la substance de Dieu « peut être vue par l'intelligence... Quant au mode de « cette vision,... l'essence divine ne peut être vue par « l'intelligence dans aucune similitude créée ; il faut « donc, pour qu'elle soit vue, que l'intellect la voie par le « moyen d'elle-même, et qu'elle soit dans cette vision à « la fois objet et moyen [1] ». L'intelligence béatifiée n'a donc pas d'autre idée de Dieu que Dieu lui-même ; il lui tient lieu à la fois et d' « espèce impresse » et de « verbe ». Il ne saurait même, ajoute S. Thomas en être autrement, et si l'on devait passer à travers une représentation créée quelconque, ce n'est pas Dieu qu'on verrait. Car une représentation, pour être ressemblante,

1. 3 C. G. 51.

doit en quelque manière participer à la nature de l'objet. Les contours d'un cercle, ou d'une maison, dessinés à l'encre sur le papier, ou ressuscités, quand je ferme les yeux, dans l'image intérieure de la mémoire, diffèrent des contours réels quant à l'être, mais coïncident avec eux quant à la nature ou à l'essence, en tant qu'ils sont telle espèce de contours : ils peuvent donc les représenter. Mais, en Dieu, la nature, c'est l'être même ; toute représentation, donc, et toute idée de Dieu autre que l'être divin sont incapables de faire connaître, telle qu'elle est, l'essence divine ; elles sont bornées, circonscrites, et *dans le genre*, tandis que l'objet à faire voir est l'incommunicable et l'infini.

Mais comment Dieu, entité très pure et qui répugne à tout mélange, pourra-t-il être l'espèce intelligible qui actue et informe l'intelligence créée ? « Pour comprendre « cette vérité, il faut considérer que toute substance « en soi est, ou bien seulement forme, ou bien composée « de matière et de forme. » Et de même que le sujet matériel, cette pierre ou ce chien, ne peut évidemment, dans son entité substantielle, informer immédiatement l'intelligence (le caillou dans sa matérialité même n'actue pas l'esprit comme esprit), de même tout intelligible fini, qui est sujet pensant distinct de sa pensée, n'étant pas l'intelligibilité même, ne peut s'appliquer tellement à un autre esprit, que celui-ci, le recevant pour « le devenir en quelque sorte » par l'enrichissement intelligible, demeure pourtant lui-même en son fond personnel. Qu'un esprit fini puisse, par sa substance même, « descendre » en un autre (*illabi*)[1], cela est contradictoire, car, ou bien l'autre le recevra et le deviendra selon l'être réel, et ils ne seront plus deux, ou, s'il le reçoit tout entier selon l'être intelligible, le premier devra, par sa

substance même, être conscience personnelle et en même temps intelligibilité totale (c'est-à-dire, avoir une valeur éminente de conscience universelle), ce qui n'est vrai que de Dieu. — Mais efforçons-nous d'affiner tellement notre notion de la substance spirituelle, que nous en bannissions toute détermination phénoménale, toute limitation contraignante, toute subjectivité inadéquatement appréhensive du réel, et même toute dépendance vis-à-vis d'un réel extérieur (la notion de la pensée parfaite n'exige pas moins) : nous nous représentons alors la pensée *forme pure*, identique par définition à l'intelligible même et à la vérité même, la Raison universelle subsistante. Cette pensée, d'ailleurs, reste consciente, c'est-à-dire personnelle, la pensée étant consciente par définition. Sans doute, cet absolu ne peut être forme de l'*autre* selon l'être réel, c'est-à-dire de façon à constituer avec lui une substance de la nature : un tel composé est impensable, parce qu'il ferait retomber l'infini dans le genre. Mais une telle contradiction n'apparaît pas tant qu'il s'agit du mode d'être intelligible, qui peut concilier présence intime et distinction substantielle. Donc « ce qui est forme pure dans la « ligne de l'intelligible, ce qui est la Vérité même, c'est-« à-dire Dieu seul », pourra, à l'exclusion de tous les autres intelligibles, qui sont des êtres vrais, mais non pas la Vérité, déterminer intellectuellement l'intelligence créée, devenir l'idée de l'ange ou de l'homme.

On présenterait sous une autre face la même démonstration, en prenant d'un autre biais les notions d'*être* et d'essence. « Tout est intelligible en tant qu'il est en acte », et « l'actualité même de la chose est comme sa lumière ». Donc, pour qu'un être puisse, par lui-même et immédiatement, être l'idée d'une intelligence, il faut

qu'il n'ait rien en lui qui ne soit en acte. Mais, dans la conscience finie d'un esprit pur créé, ce qui est en acte n'est pas tout lui-même. L'ange a plusieurs idées, plusieurs actes qui se succèdent dans sa conscience, il y a en lui substance et phénomènes. La surface phénoménale d'être qu'est son acte est intelligible par hypothèse, mais elle n'exprime pas le sujet tout entier, elle est inadéquate à l'essence qui la soutient ; supposé qu'on la détache, pour ainsi dire, afin qu'elle informe idéalement un autre être, elle ne lui donnera pas une connaissance totale du premier : elle n'en épuise pas les virtualités multiples, elle en laisse, en dehors d'elle, une puissance qui pourra s'actualiser autrement. A l'instant suivant, l'idée ou le sentiment ayant changé, la réalisation de la même nature sera toute différente. La vie naturelle des êtres finis, dont l'unité est imparfaite, est, ou bien un flux perpétuel, ou bien une suite d'actuations discontinues dont l'ensemble même n'intègre pas tout ce que pourrait être l'essence. — En Dieu, rien de semblable : *parce qu'en lui il n'y a pas de distinction d'être et de phénomènes*, il peut *apparaître* tout entier. Où l'acte est la nature même, il n'y a pas de mélange d'ombre et de lumière. « L'Essence divine est lumière intelligible, « totalement [1] ». — L'embrassement intellectuel de l'autre, la possession de l'esprit vivant sans médiation aucune ne peut donc se concevoir avec d'autre objet que celui qui est la Pensée pure forme, *Etre* et non *sujet*, la Vérité même. Et cette conclusion se tirait, pour S. Thomas, des notions philosophiques sur l'intelligibilité de l'acte et sur l'intellection par immanence [2].

1. Voir Quodl. 7 a. 1 et 4 d. 49 q. 2 a. 1.
2. 3 C. G. 51, et aussi 2 C. G. 98 : si l'on conçoit l'intellection, avec Aristote, comme une transformation immanente, l'Ange n'est

Rapprochés des théories arabes de la béatitude, ces discussions présentaient, aux yeux des contemporains, un intérêt de brûlante actualité. Mais voici le point précis qui nous importe : alors que les philosophes musulmans, pour laisser Dieu inaccessible, plaçaient la béatitude dans l'union avec les anges, alors que le juif Ibn-Gebirol niait « toute convenance » entre Dieu et l' « Intelligence séparée » elle-même, et déclarait l'absolu totalement inconnaissable, le docteur catholique, sans craindre de compromettre la transcendance divine, proclamait le plus intime des êtres intellectuels « capable de Dieu [1] ». Voilà le triomphe de l'intellectualisme, en même temps que son éloignement maximum des tendances qu'on peut grouper autour du mot *rationalisme*. — Sans doute, pour une telle prise de Dieu, le nom d'*intellection* peut sembler bien terrestre et bien pâle ; *vision*, qui est métaphorique, a trouvé généralement plus de faveur. Mais le mot est sans importance : qu'on dise *union*, *possession intime*, *coïncidence consciente*, qu'on emploie tel terme qu'on voudra : le point capital est que, pour S. Thomas, la faculté qui nous fait capables de cette action transcendante, est identiquement celle qui, selon un autre mode d'agir, forme nos concepts et combine nos déductions d'ici-bas. « La divine subs- « tance n'est pas hors la puissance de l'intellect créé en « ce sens qu'elle lui soit complètement étrangère, comme « le son l'est à la vue ou la substance immatérielle au

compris directement dans sa substance que par sa conscience personnelle. Si l'on se représentait l'intuition comme un « contact » spirituel, « secundum positionem Platonis », l'on pourrait croire que les anges se comprennent entre eux immédiatement.

1. *Capax Dei.* (3 q. 6 a. 2, et ailleurs. Le mot est de S. Augustin. *De Trinitate*, XIV, 11). Le chapitre 57 du 3me livre *Contre les Gentils* a pour titre : *Quod omnis intellectus cuiuscumque gradus particeps esse potest divinae visionis*.

« sens ». « En tant que l'homme est créé participant « l'intelligence, il est créé comme à la ressemblance « spécifique de Dieu [1] ». Par de semblables paroles, qui ne sont pas une affirmation jetée en passant, mais l'âme même de sa pensée, S. Thomas ne s'oppose pas seulement aux Arabes. Il s'oppose à l'anti-rationalisme indécis et métaphorique de Plotin, pour qui la simplification qui joint à Dieu, n'étant plus mouvement, n'est plus acte intellectuel. Il s'oppose aux doctrines inconsistantes de tant de mystiques hétérodoxes, dont le zèle ne fut pas « selon la science ». Il s'oppose enfin, en son siècle même, à certains Scolastiques assez peu conséquents, héritiers de la psychologie du XIIe siècle : ces penseurs, dont le plus typique représentant me paraît être Guillaume d'Auvergne, en distinguant, selon l'usage, la connaissance de *science* et celle de *sapience*, ne surent pas les rapporter à un principe commun, mais, comme les volontaristes de tous les siècles, ils attribuèrent à l'affectif, au « cœur », tout ce qui, dans les actes d'intelligence était direct, simple et pro-

1. 3 C. G. 54. « Divina enim substantia non sic est extra facul- « tatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, « sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu... sed « est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem « eius, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultates sen- « suum. » — 3 d. 10 q. 2 a. 2 sol. 1. « Homo autem in quantum per « creationem producitur in participationem intellectus, producitur « quasi in similitudinem speciei ipsius Dei : quia ultimum eorum « secundum quae natura creata participat similitudinem naturae « increatae, est intellectualitas. » — C'est une grande difficulté pour les Scolastiques de concilier cette « ressemblance » que la Bible leur impose et que leur métaphysique accepte, avec cette infinie dissemblance qu'implique la transcendance divine, et qui fait Dieu plus distant de l'ange le plus diaphane, que celui-ci du dernier des vibrions. S. Thomas suggère dans un de ses derniers ouvrages qu'on peut se représenter l'intelligibilité comme un attribut négatif plutôt que positif (In Trin. 1. 2. 4.).

fond [1]. Contre ces « Augustiniens », S. Thomas, plus près d'Augustin qu'eux-mêmes, maintient, avec la tradition grecque, que nous trouvons dans l'intellect comme tel tout ce qu'il y a de meilleur, *simpliciter*.

La sapience, bien qu'elle soit un don céleste, est plus intellectuelle que la science, parce qu'elle est plus unifiante et moins multiple. Le raisonnement discursif, nerf de la science, est si peu caractéristique de l'être intelligent, qu'il est, chez nous, un effet de la nature sensible : si, par l'intuition, nous participons à la vie des anges, par le discours nous touchons à la connaissance continue, multiple, relative des animaux. Pour la vision béatifique, loin qu'il la faille considérer comme une violente sortie hors de l'intelligence, on trouve, au contraire, en pressant les principes de S. Thomas, que la possibilité que nous en avons, étant la seule base commune des diverses aptitudes de l'esprit, définit l'intelligence même. Celle-ci n'est faculté de l'*être* en général que parce qu'elle est faculté de l'*Etre infini*. Si la raison peut former des jugements d'une valeur absolue, et percevoir des lois auxquelles ne déroge pas Dieu lui-même ; si l'indivisible certitude de ses assertions claires rend, en un certain sens, tous les sujets intelligents égaux, la cause en est dans cette participation potentielle qui constitue l'intelligence, dans cette capacité du divin que la vision béatifique comblera [2]. Comment ne serait-il pas intellection, l'acte dont la possibilité rend toutes les autres intellections possibles ?

1. V. Guillaume d'Auvergne, *De Retributionibus Sanctorum* (Ed. de Paris 1674, t. I. p. 319 : cp. 327), et *De Virtutibus*, ch. XI (Ib., pp. 146-147).

2. En effet, pour que la spécification de l'intelligence demeure une, et parce qu'on ne peut voir dans la puissance de percevoir l'être général, ou *prédicamentel*, la raison de la puissance de perce-

J'ajoute que cette prise intellectuelle de Dieu que sera la vision intuitive n'est pas assimilable aux autres actions qui nous « rapprochent » de lui, qui nous font l' « atteindre » en quelque manière figurative et inexacte. L'amour de Dieu, par exemple, ou le désir de Dieu, ce n'est pas autre chose qu'une certaine disposition de notre appétit, conditionnée par une perception abstractive de l'intelligence. Mais l'intellection de la substance divine atteint Dieu dans son en-soi, dans la nudité, dans l'intimité de sa nature, comme il peut être atteint et possédé, comme il se possède lui-même, *illo modo quo ipse videt se ipsum*. Cette vision est la vraie participation à sa vie, la communion à sa conscience ; étant la vie commune dans une même idée, elle est, entre ces deux intelligents, Dieu et l'âme, le συζῆν, l'acte par excellence amical [1]. Aussi, dès qu'elle est donnée, tout ce qui est Dieu est présent à l'âme. En dehors de ce qu'il a, de ce qu'il est d'intelligible, il n'a rien, il n'est rien. — Comment cette assertion ferme, postulée par sa doctrine de l'intelligence et de l'intelligible, est compatible, pour S. Thomas, avec d'innombrables différences de perfection dans la vision de l'essence divine, comment elle laisse intacte l'incommunicabilité de la vision qui est propre à Dieu et *compréhensive*, si bien que les âmes glorifiées, voyant Dieu « tout entier », ne le voient pas cependant « totalement », c'est ce qu'il explique sans avoir besoin de faire une théorie nouvelle, puis-

voir Dieu, il faut nécessairement reconnaître le rapport inverse. On dirait, dans la langue des scolastiques postérieurs, que nous n'avons pas la « puissance obédientielle » de voir Dieu parce que nous avons la puissance naturelle de connaître la quiddité des corps, mais bien *vice versa*. — V. encore, sur certaines assertions de ce paragraphe, la p. 65.

1. Cp. Aristote. Eth. Nic. IX, 9 et 12.

qu'il admet, nous l'avons dit, d'infinis degrés de « limpidité » en toute connaissance intuitive. — Par ailleurs, il est facile de voir comment cette dernière proposition vient confirmer notre description générale de l'intelligence. Connaître intellectuellement, c'est unir dans le développement d'un même acte l'extension objective à une intensité nouvelle de vie subjective. L'intelligent doit donc rester soi-même. Mais si nous comprenions en l'épuisant celui qui n'est qu'intelligible pur, si nous percevions infiniment l'infini, toute notre capacité étant égale à la sienne, notre individualité limitante et contraignante, notre nature ne pourrait plus subsister [1]. Si donc elle ne doit pas se perdre dans une impossible dilatation, si nous devons rester nous-mêmes, il faudra qu'en nous actuant il continue de nous dépasser. A ce prix seulement il demeurera l'*autre* ; à ce prix l'union qui nous sera donnée peut être caractérisée, en fonction de nos expériences terrestres, par cette formule, qui reste après tout la plus claire et la meilleure : *fieri* quodammodo *Ipse*. Là-haut je tiendrai l'Etre, qui restera l'*autre*, à la façon dont ici-bas je me saisis *moi*. C'est cela la vie éternelle.

1. 3 C. G. 55 : « Cum omnis intellectus creatus sub certa specie « terminetur. Impossibile est igitur quod visio alicuius intellectus « creati adaequet in videndo divinam substantiam. » Cp. 1 q. 12 a. 7, et surtout 1 q. 12 a. 4, où du concept de l'intellection comme opération immanente est conclue une certaine commensuration naturelle du connaître et de l'être : « Cognitum autem est in cognoscente « secundum modum cognoscentis... Si igitur modus essendi alicuius « rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod « cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. »

VII

On peut encore exiger, pour préciser la métaphysique de l'intellection, que nous déterminions brièvement la valeur ontologique de la volonté, comparée à l'intelligence. C'est à quoi servira l'esquisse de deux théories thomistes, d'importance égale, mais d'inégale difficulté : la première, qui explique le caractère subordonné de la volonté, complète naturellement les doctrines déjà exposées, et s'y emboîte d'elle-même ; la seconde semble à première vue les contredire, parce qu'elle proclame, sous de certaines conditions, la précellence de l'amour.

Le rôle subordonné de la volonté est très clairement exposé par S. Thomas à propos de la question que nous venons d'étudier, celle de la vision intuitive. Sa doctrine y mêle, comme on sait, un dogme et une explication philosophique. Car, si le bonheur éternel des justes, selon l'Église catholique, consiste dans la possession de Dieu tel qu'il est, chaque scolastique était libre d'expliquer cette possession plus précisément, en conformité avec ses vues sur l'être et l'âme, et en deçà des limites que les autres dogmes fixaient. Il eût été hérétique de dire que l'essence de la créature s'identifiait au Ciel avec celle du Créateur, ou que chaque humanité particulière y était, comme celle du Christ, unie hypostatiquement à la Divinité ; on restait catholique en tenant que cette possession de Dieu s'opérait formellement soit par la volonté, soit par l'intelligence. S. Thomas tient pour l'intelligence ; Scot, pour la volonté.

Le nerf de la théorie thomiste est la conception de

l'intelligence comme faculté qui *tient*, opposée à la volonté, faculté qui *tend*. — Non que S. Thomas refuse à la volonté, dans la conquête du bien, toute autre fonction que la tendance : elle est aussi siège du plaisir (*subiectum delectationis*) : tendance avant l'acquisition du bien, plaisir après, ce sont pour S. Thomas les deux formes de la volonté et de son acte caractéristique, l'amour. — Sa doctrine s'opposerait donc tout d'abord à un certain hédonisme théologique, qui placerait la béatitude dans la volupté de l'âme prise précisément comme telle. Mais historiquement ce système est négligeable ou nul : la lutte était entre partisans de la connaissance et partisans, non du plaisir, mais de la « fruition » ou « inhésion d'amour » [1].

Or S. Thomas juge cette dernière position encore plus intenable que l'hédonisme; il les réfute d'ailleurs d'un seul coup : « Je dis, quant à ce qui est proprement « l'essence de la béatitude, qu'il est impossible qu'elle « consiste en un acte de volonté. On sait déjà que la « béatitude est l'obtention de la fin dernière. Or l'ob-

1. Scot s'exprime ainsi dans l'*Opus Oxoniense* : « Delectatio sequitur finis assecutionem, nedum primitate generationis, sed etiam perfectionis ; sequitur enim actum diligendi finem visum, qui est vere actus elicitus voluntatis. Porro omnino falsum est, voluntatem circa obiectum amabile sibi praesens non elicere actum aliquem, sed solum recipere delectationem et passionem. » (4 d. 49 q. 4 n. 6) Cet acte de volonté n'est pas désir, mais amour ; il est chronologiquement précédé d'une certaine obtention par l'intellect (ib. n. 5), mais lui-même atteint « simplement et seulement » le bien parfait : en lui donc consiste « essentiellement et formellement » la béatitude. (ib. n. 4). Et dans la q. 3, l'opération volontaire est dite « adductiva formaliter possessionis summi boni. » — Il est à remarquer que S. Thomas ne nie pas toute activité de l'appétit dans la possession : « Assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam... Quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem. » 1ª 2ªᵉ q. 33 a. 1. Mais, en tant même que cette activité est mouvement, elle ne peut être la fin.

« tention de la fin ne consiste pas dans l'acte même de « la volonté. Car la volonté se portant soit à la fin « absente par le désir, soit à la fin présente par le repos « du plaisir, il est clair que le désir même de la fin n'est « pas l'obtention de la fin, mais un mouvement vers « elle. Quant au plaisir, il survient à la volonté dès que « la fin est présente, et ce n'est pas, inversement, le « plaisir pris dans une chose qui peut vous la rendre « présente. Il faut donc que ce par quoi la fin est rendue « présente à la volonté soit quelque chose d'autre que « l'acte de volonté. Et c'est bien clair quand il s'agit de « fins sensibles. Si c'était l'acte de volonté qui faisait « avoir de l'argent, l'avare en aurait tout de suite, dès « qu'il en désire ; mais d'abord l'argent est absent ; il l'a « quand il le prend dans sa main, par exemple, ou en « quelque autre manière, et alors il prend plaisir à l'ar- « gent qu'il a. Il en est de même pour la fin intelligible. « D'abord nous voulons l'obtenir ; ensuite nous l'obte- « nons par le fait de sa présence en nous, au moyen de « l'acte d'intelligence ; et alors la volonté prend plaisir « et se repose dans la fin obtenue. Ainsi donc l'essence « de la béatitude consiste dans l'acte d'intelligence. [1] » — Et ailleurs : « Ni la genèse physique... ni beaucoup « moins le mouvement ne sont la fin... Ainsi, la fin der- « nière de la créature intellectuelle est de voir Dieu, non « d'y prendre plaisir ; quant au désir et à l'amour, exis- « tant même avant la fin, ils peuvent beaucoup moins « être la fin dernière » [2].

Il est inutile de prolonger l'explication d'une théorie aussi claire. Le point caractéristique de la doctrine est la négation d'une prise quelconque par la volonté, dis-

1. 1a 2ae q. 3 a. 4.
2. Comp. Theol. c. 107 fin.

tincte du désir et du plaisir [1]. — Quant au plaisir même, duquel on pourrait plus raisonnablement douter s'il n'est pas la substance même de la béatitude, S. Thomas l'appelle, en mots techniques, son complément formel [2]. Il a d'ailleurs le bon sens, après cette discussion, de faire remarquer l'union réelle et nécessaire des deux termes que la réflexion disjoint : on désire tout le bloc, acte et plaisir, cela ne fait qu'un bien : *Nec illa duo sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum* [3]. Les deux pièces sont inséparables, mais l'intelligence est la plus « essentielle ».

Quant à la critique de l'argument de S. Thomas par rapport au reste du système intellectualiste, il suffit d'en mettre à nu le principal supposé pour faire voir sa cohésion parfaite avec les thèses considérées jusqu'ici. Ce supposé, c'est l'axiome que le mouvement, la tendance ne peut être fin : *Motus non habet rationem termini*. On tend à quelque chose, on ne tend pas à tendre, un dynamisme absolu répugne, c'est le ressort de tous ses arguments [4].

1. La *comprehensio* dont il est question parfois n'est pas une possession distincte de la vision. 1a 2ae q. 4 a. 3 ad 3.

2. Quodl. 8. 19 : 3 d. 34 q. 1 a. 5 : 4 d. 49 q. 1 a. 1 sol. 2. — S. Thomas rappelle qu'Aristote n'a pas résolu la question, si l'acte est recherché pour le plaisir, ou le plaisir pour l'acte. Lui-même prononce en faveur de l'acte (4 d. 49 q. 3 a. 4 sol. 3. — In 10 Eth. l. 6 fin).

3. 4 d. 49 q. 3 a. 4 sol. 3. De même, 1a 2ae q. 2 a. 6 ad 1 : « Eiusdem rationis est quod appetatur bonum et quod appetatur delectatio. » Il est notable que Scot qui, ontologiquement parlant, n'affirme pas comme S. Thomas la distinction réelle des facultés, les traite au contraire comme des êtres séparés quand il étudie le mécanisme psychologique : « Plus appetit voluntas perfectionem sui in fine ultimo, quam perfectionem intellectus. » (*Opus Oxoniense*, 4 d. 49 q. 4.) « Quamvis *potentiae intellectivae felicitas* summa sit penes propriam operationem. » (ib. q. 3).

4. Et particulièrement de ceux comme 1a 2ae q. 1 a. 1 ad 2, Comp. Theol. c. 107, etc., où S. Thomas déclare que le vouloir même ne peut être le premier voulu.

Et, quand il examine ce principe, la raison intrinsèque qu'il en donne, c'est l'unité déterminée du but de la nature, visible à la plus rapide induction [1]. Le mouvement ne peut être fin, parce qu'il est dualité, multiplicité, dissemblance (*difformitas*), c'est-à-dire, parce qu'il est, par essence, mélange de puissance et d'acte, tandis que la perfection est élimination du potentiel par réplétion de la puissance. — Les volontaristes se trompent donc, selon S. Thomas, par confusion du mouvement et de l'action, par ignorance de l'acte immobile, qui est l'acte parfait. On peut dire d'eux, comme de ceux dont il est question au septième livre de l'Éthique, qu'ils ont erré « sur l'opération, l'identifiant avec le « devenir, alors qu'elle ne lui est pas identique, mais « qu'elle vient après. Car tout devenir a pour terme une « nature, mais l'opération est l'usage d'une forme ou « d'une nature » [2]. C'est un axiome scolastique que l'agent, en tant qu'agent, n'est pas changé, mais seulement en tant qu'il passe de la puissance à l'acte ; et ce qui est dit de l'acte, doit s'appliquer aussi au plaisir, complément de l'acte : « Le plaisir sans mouvement est « plus intense que celui qui est mêlé de mouvement, « parce que ce dernier est dans l'ordre du devenir, et « l'autre dans l'ordre de l'être parfait » [3].

Où trouver d'ailleurs l'acte immobile et le plaisir sans changement, sinon dans l'opération intellectuelle ? Examinons le mouvement humain, c'est-à-dire l'histoire des actions des êtres dont l'esprit est enfermé dans la matière, nous trouverons que la multiplicité quantitative des actes tend à l'unité singulière d'un but, qui est la

1. Pot. q. 5 a. 5. — 3 C. G. 23. 5.
2. In 7 Éth. l. 12.
3. In 7 Eth. l. 14.

reconquête de l'unité qualitative du semblable. La matière, c'est l'être où l'*un* est absolument impénétrable à l'*autre* [1] ; l'esprit est ce qui, restant l'*un*, peut devenir tout l'*autre*. Les intuitifs purs possèdent dès le début, chacun selon sa nature, cette unité totalisante ; les hommes y tendent en multipliant des actes laborieux : leur but naturel est de réaliser en eux la puissance de l'esprit, d'arriver au maximum de conscience, de devenir monade réfléchissante du tout (*ut in ea describatur totus ordo universi*). C'est l'unité de ce but qui met l'unité intelligible dans la série complexe de leurs mouvements. Tout ce qui chez eux est tendance, est essentiellement ordonné à émerger de la *regio dissimilitudinis* dans la patrie lumineuse de l'esprit. Tant qu'il existe encore deux esprits ou deux groupes d'esprits qui n'ont pas communié, qui ne se sont pas saisis mutuellement, qui ne se sont pas enrichis l'un de l'autre, il y a encore une potentialité qui appelle un mouvement. Quand, au terme du dernier mouvement, la dernière potentialité est actuée, le mouvement n'est plus concevable, et l'acte de volonté qui demeure ne peut plus être autre que consentement et plaisir. Tout autre état est mouvement encore ; celui-là seul est à la fois acte et repos [2].

La conception statique de la perfection, qui réfute les

1. La matière des scolastiques peut se décrire : ce qui est apte à devenir l'autre, mais successivement, *in sensu diviso*, en cessant d'être soi. Impénétrante, et impénétrable à son congénère, elle est aussi de soi impénétrable à l'esprit (elle n'a pas d'*idée* à part, Ver. 3. 5), et n'a droit à l'être, à l'intelligibilité, que par conjonction avec une forme qui en fasse une essence.

2. « Assimilatur quieti. » — M. F. C. S. Schiller, dans un article très suggestif sur l'ἐνέργεια ἀκινησίας (*Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*. Paris, 1902, t. 4), fait justement remarquer qu'ἠρεμία, dans l'espèce, se traduirait plus exactement *constance* que *repos*.

volontaristes, est donc parfaitement logique chez S. Thomas, et commandée par les maîtresses pièces du système, que nous avons considérées jusqu'ici.

« L'acte d'une puissance prenante se parfait par la « présence du pris dans le prenant ; l'acte d'une puis- « sance appétitive, par l'inclination du sujet de l'appétit « vers l'objet appétissant. Conséquemment, l'acte de la « puissance prenante est semblable au repos, l'acte de « l'appétit, plutôt au mouvement »[1]. Ailleurs, le saint dit encore : « La contemplation n'est pas un devenir, « mais une action parfaite »[2]. — Donc l'opération volontaire est acte essentiellement relatif à un autre, et imparfait[3] ; l'opération intellectuelle est acte parfait, et donc fin.

1. I q. 81 a. 1.

2. 1a 2ae q. 35 a. 5. « (Contemplatio) non est generatio,.. sed operatio quaedam perfecta. » Pour la transcendance de l'intelligence par rapport au mouvement, voir 2 C. G. 55. 11.

3. Il s'ensuit que, du point de vue thomiste, une philosophie fondée sur l'analyse de l'appétit, de la volonté, est légitime, mais inférieure : elle n'étudie pas directement l'acte, mais sa trace ou sa préparation. On est plus profond en concluant la vision béatifique, ou l'existence de Dieu, de la nature de l'intelligence, que de l'analyse des « aspirations » du vouloir. « Egaler le vouloir », c'est, au fond, satisfaire l'intelligence. Cette subordination du volontaire explique comment toute philosophie volontariste rentre si facilement dans la métaphysique intellectualiste. Voir un curieux passage des *Sentences* : « *Ille quippe beate vivit qui vivit ut vult, nec male aliquid vult.* Haec sententia Augustini concordat cum sententia Philosophi 2o de Anim., ut per *vivere* operatio vitae intelligatur ; per hoc autem quod dicitur *ut vult,* ostenditur operatio non impedita ; per hoc autem quod dicitur *nec aliquid male vult,* ostenditur esse connaturalis, quia mala sunt contra naturam. » 4 d. 49 Exp. t. § 3. — De même, pour classer les êtres, S. Thomas refuse de se fonder sur les différentes sortes d'appétit : « Appetitivum non constituit aliquem specialem gradum viventium. » (In 2 An. l. 7 etc.) L'appétit, pour lui, est essentiellement *en fonction* d'autre chose ; dans cette philosophie il est, si l'on peut dire, médiatisé.

VIII

Les raisonnements expliqués jusqu'ici semblent, ou prouver métaphysiquement, c'est-à-dire simplement et en toute hypothèse, la suprématie de l'intellection, ou ne rien prouver du tout. Il arrive donc, quand on a bien saisi leur puissant exclusivisme, et qu'on trouve ailleurs affirmée la supériorité de l'amour, que l'on pense être en présence d'une contradiction. A prendre les choses dans l'abstrait, dit plusieurs fois S. Thomas, il est vrai que la connaissance est supérieure à l'amour ; mais concrètement il faut distinguer, et, si l'objet de l'acte est de ceux qui sont en soi supérieurs à l'âme humaine, l'amour est supérieur à l'intellection [1].

Faut-il voir là une inconsciente concession à la piété dogmatisante des mystiques et des Pères [2], ou encore à un instinct vague du cœur humain qui s'effraie de la spéculation nue, isolée, et fait pressentir plus de réalité et plus de bien dans cette tendance à la conjonction avec un autre être qu'on appelle l'amour ? — En fait, la conciliation existe : le principe des Docteurs sur la suprématie de l'amour est intégré par S. Thomas à sa philosophie, et non simplement surajouté ; l'instinct vague lui-même est systématisé.

1. Ver. 22. 11. — 1 q. 82 a. 3. Les principes précédemment exposés sont si peu oubliés en ces deux passages, que la supériorité abstraite de l'intelligence est prouvée, dans le premier, par la notion de prise immanente de l'être ; dans le second, par la priorité naturelle de l'acte intellectuel sur l'acte de volonté, et son rapport plus simple à l'être.

2. On connaît la phrase chère à Scot et qu'il cite comme de S. Anselme : « Perversus ordo esset, velle amare ut intelligeres. »

Pénétrant et approfondissant les conceptions qui ne se trouvent, chez ses maîtres et ses contemporains, qu'à l'état de métaphores encore opaques et de formules littéraires, S. Thomas conçoit essentiellement l'amour, pourrait-on dire, comme destructeur d'individualités. (L'intellection était, au contraire, multiplicatrice d'être). Dans l'amour de convoitise, je me subordonne totalement l'objet aimé, j'abolis sa finalité individuelle, je le constitue instrument par rapport à moi ; il n'est plus pour soi, mais *comme une partie de mon être, subordonné à moi comme tout*. C'est ainsi qu'on aime la rose qu'on cueille, l'eau qu'on boit. Dans l'amour de bienveillance, au contraire, c'est moi qui me subordonne, comme instrument et partie, à l'objet aimé, ne plaçant plus ma fin dans ma béatitude, mais dans la sienne. L'amour est alors en moi un principe d'activité pour une fin placée hors de moi, dans un tout qui me comprend, m'assujettit, me dépasse. C'est ainsi que la main, pour user de l'exemple cher à S. Thomas, se place *d'elle-même* au-devant du corps pour parer à un danger subit, sacrifie *naturellement* et spontanément son bien propre pour le bien du tout auquel elle est ordonnée.

Ce tout peut être, dans l'amour passionnel, un individu égal à l'aimant, qu'il considère arbitrairement (sous l'influence de la subjectivité sensitive) comme supérieur, et auquel, par dérèglement et immoralité, il se subordonne. — Quand il s'agit de sentiments sociaux, c'est l'ensemble plus vaste auquel nous appartenons — patrie par exemple, humanité surtout, — que *naturellement* nous préférons à nous-mêmes, comme réalisant plus pleinement notre nature propre. Ainsi tous les lions, si « Platon » avait dit vrai, préféreraient le Lion séparé à la participation qu'ils en possèdent.

Considérons maintenant l'ensemble des choses qui participent communément cet attribut : l'être. Toute chose, selon S. Thomas, préfère l'Être séparé, imparticipé, subsistant, à l'être limité et déficient qu'elle participe. Et l'ange, et l'homme, et même les êtres irrationnels, à leur manière, aiment naturellement mieux Dieu que leur propre essence [1]. Or cette doctrine importante et très explicite résout la contradiction apparente qui semble, du point de vue péripatéticien, vicier la conception même de l' « amour pur » ; elle concilie par le même moyen la théorie de la perfection rigoureusement intellectualiste qu'adopte S. Thomas, avec la suprématie de l'amour qu'ont affirmée les Pères. Il suffit de distinguer l'homme en tant qu'il est enfermé dans son individualité, et en tant qu'il doit être envisagé comme partie de l'univers, ou, mieux, comme participation analogique de Dieu.

Pour le premier cas, tous les raisonnements d'Aristote valent : dans le microcosme humain, la raison, qui est le meilleur, se subordonne tout le reste, et la fin est de contempler. Dans le second cas, la contemplation n'est pas exclue : elle est le bien de la partie, et elle peut être ce que le tout exigera d'elle pour contribuer au bien du tout. Mais la fin plus certaine et plus immédiate de la partie est d'être bonne comme partie, de se subordonner, autant qu'elle peut, à la fin du tout, et, tant que cette fin est inconnue, de se maintenir dans une mobile expectative. — Dieu ne peut-il exiger de moi le sacrifice de ma béatitude, *ad decorem universi ?* — En distinguant ces deux cas, on distingue donc *perfection*

1. 1 q. 60 a. 5. 1a 2ae q. 109 a. 3. — J'ai tâché d'élucider quelques points relatifs à cette théorie dans ma thèse : *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge.*

et *béatitude*. Et c'est ainsi qu'ont fait les Saints dans leurs « suppositions impossibles ». Ils se sont dit : « Si Dieu plaçait ma perfection de partie (d'être aimant) autre part que dans ma béatitude (perfection d'individu), que choisirais-je, le bonheur ou l'amour ? » Et ils ont opté pour l'amour.

Mais, selon la pensée de S. Thomas, cette distinction est seulement dans les idées, et ces suppositions sont impossibles. Non seulement Dieu, cause intelligente, a fait chaque nature *telle* pour la parfaire en général par *telle* action, mais il soutient et gouverne chaque créature intellectuelle avec un soin si particulier qu'aucune ne pourrait, échappant à la nature, parfaire l'univers par son sacrifice définitif ou son anéantissement [1]. Comme nous aurons plus loin à le dire, le bien de la créature intellectuelle, au moins quand il n'est pas conditionné par la durée successive, est le bien simplement dit, sans restriction ni objection possible. Donc la perfection que Dieu veut de l'homme, c'est identiquement la béatitude. Sa conception, créatrice toute-puissante du tout humain, se nierait si elle posait la volonté comme une tension perpétuelle et sans but hors soi.

La disjonction logique de la supposition impossible est due à notre défaut d'intuition du plan divin sur nous. On peut la dire naturelle, jusqu'à un certain point, à un esprit qui, voyant tout à travers le prisme du quantitatif, se représente aisément la hiérarchie des devoirs comme une possibilité de bifurcation. Mais en réalité, et précisément parce que nous ne sommes êtres, et individus, qu'autant que nous sommes participation de Dieu, la dualité disparaît pour qui voit les choses dans la

1. Cp. 3 C. G. c. 112 et 113.

vérité première. Au ciel, l'artifice logique cessera : nous verrons se recouvrir ou plutôt s'identifier formellement ce que Dieu veut de nous, et ce qui nous unit à Dieu. Et Dieu nous voudra ses participations possédantes. Il est vrai que, le fondement de la distinction subsistant, nous pouvons dire que l'amour de Dieu sera toujours plus noble que sa connaissance. Mais — sans même parler des réactions de la connaissance sur l'amour, que l'intuition béatifique dilatera incomparablement [1], — l'obéissance, œuvre propre de l'amour, ne pourra tendre qu'à l'intellection. L'acte de s'unir, dans tous les sens, sera *connaître* [2].

1. Ver. 29. 3. 5. « Caritas enim viatoris non potest adaequari caritati comprehensoris : aliter enim aliquis afficitur ad praesentia, et aliter ad absentia. »

2. Puisque c'est l'esprit qui atteindra Dieu comme Il est, tendre « ad rem ut est in se » et tendre « ad rem ut est in intellectu » ne pourront plus diverger vraiment. De même le plaisir d'amour « ex parte obiecti » et le plaisir pris dans l'acte contemplatif, qui peuvent se distinguer ici-bas (2^a 2^{ae} q. 180 a, 7) coïncideront nécessairement. « Gagner son âme », pour qui voit Dieu, c'est gagner Dieu, et cela tient à la nature même de l'intellection. — C'est précisément la perfection que comporte l'intellection qui l'empêche d'atteindre directement son objet sur la terre, et la force de s'y contenter de la foi, destinée à disparaître. « Aenigma est essentiale fidei, accidentale caritati. » (3 d. 31 q. 2 a. 2 ad 3). Au contraire, l'acte de volonté atteint Dieu ici-bas aussi immédiatement qu'il peut l'atteindre, précisément parce qu'il ne dit pas vrai contact, vraie immanence de l'*autre* dans le moi : pour qu'il atteigne l'objet à sa manière, il suffit que l'intelligence ait perçu cet objet même imparfaitement (3 d. 27 q. 3 a. 1 — d. 23 q. 1 a. 5 ad 6, etc.) C'est pour la même raison que l'amour n'est pas proportionnel à la connaissance (1^a 2^{ae} q. 27 a. 2 ad 2. — Car. 4. 4.)

DEUXIÈME PARTIE

La Spéculation humaine

CHAPITRE PREMIER

Les Moyens de la Spéculation humaine

I

La force et la noblesse de l'intelligence consistent en ce qu'elle est une faculté *prenante*. L'intellection qui saisit l'être en soi est l'action par excellence ; elle s'impose dès lors comme règle, raison d'être, et fin de l'appétit. — Si nous l'examinons maintenant dans l'exercice terrestre du sujet humain, nous lui trouverons des caractères bien différents. Cette observation certaine, qui fera voir l'irréalité actuelle de l'intellectualisme, mais laissera debout ses exigences absolues dans le monde de l'idéal, aura pour dernier résultat de faire conclure au métaphysicien finaliste un règne suprême de l'intelligence dans une vie meilleure que celle-ci.

Nous sommes les derniers, les infimes dans l'ordre intellectuel, nous sommes aveugles devant les plus grandes clartés de la nature, comme la chauve-souris

l'est devant le soleil. Toute la noétique de S. Thomas n'est que le développement de cette idée première ; tout son intellectualisme, quand il s'agit d'application à l'homme, en est conditionné. Il faut donc y penser toujours. Qu'on oublie cette capitale restriction, qu'on lise S. Thomas en supposant implicitement l'identité de l'intelligence humaine et de l'intelligence *ut sic*, tout le système devient, du coup, enfantin et contradictoire. Quand Averroës a égalé l'intelligible en soi au compréhensible humain, il a dit une chose « très ridicule [1] ».

Or, l'intellectualité inférieure de l'homme est caractérisée par une plus grande multiplicité d'actes et de connaissances : ainsi le veut une loi générale de la nature, en harmonie avec la place qu'il occupe dans sa série continue des essences [2], car il est, entre tous les êtres, plastique, progressif, potentiel. La multiplicité connaissante humaine est double [3] : il y a la multiplicité spatiale et simultanée, c'est-à-dire la collaboration de plusieurs puissances, — et la multiplicité successive et temporelle : le discours, suite de plusieurs actes.

La nature est bonne : c'est donc le corps qui est pour l'âme. L'âme est pour connaître : donc le corps est pour aider à la connaissance. La connaissance est d'autant meilleure qu'elle est plus réelle et serre l'être de plus près. Donc si un être, pour connaître, a besoin de secours, de compléments extra-intellectuels, c'est que ses idées trop vagues eussent dessiné mal l'être réel,

1. In 2 Met. l. 1. Cp. 3 C. G. 45.

2. « Multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana... anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum : et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum. » 1 q. 77 a. 2.

3. 2^a 2^{ae} q. 180 a. 6 ad 2. — In Dio. Div. Nom. 7. 2.

c'est qu'il fût resté dans le brouillard des conceptions générales sans fixer nettement l'existant comme tel et l'individu. Si les âmes humaines eussent connu sans image sensible, dit S. Thomas, leurs connaissances seraient restées « imparfaites, communes, confuses. C'est « donc pour qu'elles puissent avoir des choses une « connaissance parfaite et propre, que leur constitution « naturelle les destine à être jointes à des corps ; ainsi « les objets sensibles leur impriment d'eux-mêmes une « connaissance propre : elles sont comme des ignorants « qu'on ne peut instruire qu'à l'aide d'exemples sensi- « bles. C'est donc pour le plus grand bien de l'âme « qu'elle est unie au corps, et qu'elle ne comprend pas « sans images[1] ». — A l'intelligence humaine s'ajoute, en vertu de ce principe, tout un appareil de facultés connaissantes subordonnées, qui dépendent de l'organisme : ce sont, outre les sens externes, les sens intérieurs, sens commun, mémoire sensible, cogitative ; l'intellect lui-même est affecté d'une certaine dualité, puisqu'il se divise en actif et en possible. Voilà la multiplicité simultanée, qui comporte chez l'homme passivité et réception par rapport aux objets à connaître. Elle le distingue de Dieu, qui est son intellection même, en qui, par rapport à soi et a l'intelligible comme tel, disparaît

1. « Ille modus intelligendi, prout erat possibile animae, erat « imperfectior... in quadam communitate et confusione... ad hoc « ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere « possent, sic naturaliter sunt institutae, ut corporibus uniantur, et « sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem « accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt « nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod propter melius « animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad « phantasmata... » 1 q. 89 a. 1. De même 3 C. G. 81, début ; De anim. a. 15 et 20. — Et 1 q. 55 a. 2 : « Competit eis ut a corporibus « et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur ; « alioquin frustra corporibus unirentur. »

toute distinction de sujet et d'objet, et dont la science, par rapport aux autres êtres, est mesurante et créatrice. Elle le distingue aussi des Anges, lesquels connaissent par idées reçues de Dieu, tout d'abord parfaites, et d'autant moins multiples que leur sujet est plus actif, plus dégagé de la potentialité [1]. L'homme, au lieu de saisir les choses par condensation *a priori*, reçoit séparément l'impression des diverses essences, selon l'éparpillement dans l'espace de ses sens, puissances quêteuses du réel. Ainsi, chez lui, la potentialité réceptive est liée à la multiplicité spatiale.

Sa multiplicité discursive n'est pas moins caractéristique. L'antithèse de l'intellection simple et du discours est marquée par l'opposition d'*intellectus* et de *ratio* : on ne saurait exagérer, en philosophie thomiste, l'importance de cette distinction. Selon la loi de continuité néo-platonicienne, les êtres inférieurs participant par leur opération la plus haute à la nature plus une et plus sublime des supérieurs, l'intelligence humaine, en certains actes, fait fonction d'*intellect*, mais sa marque spécifique est le *discours*, qui morcelle la perfection intelligible.

« L'intellect et la raison [2] ne sont pas en nous des « puissances différentes, mais elles se distinguent comme « le parfait et l'imparfait [3] », « *intellect* disant l'intime « pénétration de la vérité, et *raison*, la recherche et le « discours [4] ». « La raison diffère de l'intelligence comme

1. 1 q. 89 l. c.

2. Le plus simple est de rendre *intellectus* et *ratio* par leurs décalques français. — En Allemagne, les érudits se partagent. M. Schneider, p. ex, dans sa *Psychologie Alberts des Grossen* (Münster. 1903, pp. 185, 253), traduit *intellectus* par *Vernunft* et *ratio* par *Verstand ;* d'autres font l'inverse, comme Stöckl (*Gesch. der Phil. des Mittelalters*. Mayence. 1865, t. II, p. 488).

3. 2a 2ae q. 83 a. 10 ad 2.

4. 2a 2ae q. 49 a. 5 ad 3.

« la multitude de l'unité ; selon Boèce, son rapport à « l'intellect est comme celui de la circonférence au centre, « ou du temps à l'éternité. Ce qui lui est propre, c'est « de se répandre à l'entour de beaucoup d'objets, et « d'en rassembler une connaissance simple ; l'intellect, « au contraire, voit tout d'abord une simple et unique « vérité où il prend la connaissance de toute une multi- « tude : c'est ainsi que Dieu, en percevant son essence, « connaît toutes choses. On voit donc que le raisonne- « ment se résout à l'intellection et s'y termine, et qu'aussi « l'intellection est principe du raisonnement qui addi- « tionne et qui cherche [1] ». « *La rationalité est une* « *qualité du genre animal* : elle ne doit être attribuée « ni à Dieu ni aux anges [2] ». « Les intelligences infé- « rieures, celles des hommes, arrivent à la perfection « dans la connaissance de la vérité par un mouvement « et un discours de l'esprit, parce que de la connaissance « d'une chose elles passent à celle d'une autre. Mais si « tout aussitôt, dans la connaissance même du principe, « les hommes voyaient et savaient toutes les conclusions « qui en suivent, ils ne seraient pas discursifs. Et c'est le « cas des anges qui, d'emblée, et dans leurs premières « connaissances naturelles, voient tout ce qui y peut être « connu. Et pour cela ils sont dits intellectuels, parce que, « même chez les hommes, les appréhensions immédiates « et naturelles sont dites des intellections. Les âmes « humaines, elles, qui acquièrent par un certain discours

1. In Trin. 6. 1, § 3. (t. XXVIII, p. 543). La double fonction ici assignée à l'*intellect* est celle qui le caractérise le plus nettement chez S. Thomas. (Voir surtout Ver. 15. 1. Cp. Aristote. Eth. Nic. VI. 12. : ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα). Il serait sans intérêt pour l'objet de notre étude de noter ici tout le détail de son usage en cette matière.

2. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 4. « Rationale est differentia animalis, et Deo non convenit nec Angelis. »

« la connaissance de la vérité, sont appelées rationnelles.
« Et c'est la faiblesse de leur lumière intellectuelle qui
« en est cause [1] ». « C'est l'imperfection de la nature
« intellectuelle qui est cause de la connaissance par
« raisonnement, parce que la chose connue par le moyen
« d'une autre est moins connue que celle qu'on connaît
« par elle-même, et la nature du sujet connaissant ne
« suffit pas à connaître la première en l'absence de la
« seconde. Or la connaissance par raisonnement use de
« moyens termes, mais ce qui est connu intellectuelle-
« ment est connu par soi, et la nature du connaissant
« suffit à cette connaissance, sans médiation de rien
« d'extérieur. Il est donc manifeste que le raisonnement
« est un défaut d'intelligence (*quod defectus quidam*
« *intellectus est ratiocinatio* [2]) ». Et encore : « La cer-
« titude de la raison vient de l'intellect, mais la néces-
« sité de la raison vient d'un défaut de l'intellect : ceux
« qui sont pleinement intellectuels n'en ont pas besoin [3] ».

J'ai cru nécessaire cet amoncellement de textes. C'est que, si l'on reconnaît volontiers l'imperfection composite, ou l'origine sensible de nos idées, comme un dogme

1. 1 q. 58 a. 3.
2. 1 C. G. 57. 8.
3. 2a 2ae q. 49 a. 5 ad 2. On voit par tous ces textes que la distinction d'*intellectus* et de *ratio* se tire du mode d'appréhender. Aussi cette distinction n'est pas moins caractéristique de l'intellectualisme métaphysique de Thomas, que celle de *ratio superior* et *ratio inferior* — prise de la valeur des objets par rapport à l'âme libre — l'est du psychologisme mystique d'Augustin. S. Thomas connaît la distinction augustinienne (1 q. 79 a. 9), mais elle n'est pas vraiment incorporée à sa synthèse, elle devient parfois chez lui purement verbale (2 d. 24 q. 3 a. 4 ad 1), et ce serait une grave erreur de l'identifier avec celle dont il est ici question. — Il ne faut pas se laisser tromper par un texte isolé où *ratio* désigne la cogitative. In Caus. l. 6. 531 b. — Cp in 6 Eth. l. 1. — Ailleurs (in 6 Eth. l. 9. 511 b.), S. Thomas distingue, dans la cogitative même, une fonction analogue à l'*intellectus*, une autre analogue à la *ratio*.

essentiel de la noétique thomiste, on insiste moins, d'habitude, sur l'imperfection discursive. L'exaltation exclusive de la connaissance simple paraît mieux convenir à quelque mysticisme comme celui des Victorins qu'au péripatétisme sage de S. Thomas. C'est pourtant dans l'intuition qu'il place l'idéal et la mesure de toute opération intellectuelle. Et c'est la distinction que nous soulignons qui lui permet, en étant si aristotélicien dans l'explication du monde sublunaire, de « platoniser » pourtant, quand il disserte sur l'ensemble de l'univers. — Il faut donc, pour pouvoir critiquer la cohésion du système dans les appréciations de valeurs que nous devons examiner, se garder de considérer le jugement ou les assemblages de jugements comme plus parfaits en soi que l'idée simple, et se rappeler toujours la doctrine condensée dans la dernière formule : *necessitas rationis est ex defectu intellectus*.

Reste encore à examiner si S. Thomas a subordonné l'une à l'autre nos deux multiplicités, la sensitive et la discursive, ou s'il les présente simplement comme deux faits donnés sur le même plan. — Certains énoncés isolés semblent pouvoir être pris comme l'expression explicite d'une subordination [1]. Ce qui est sûr, c'est qu'on reste dans son esprit et qu'on ne fait qu'ajouter, pour ainsi dire, du ciment à sa bâtisse, en reliant intrinsèquement nos deux multiplicités. C'est parce que nous

1. « Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine rationali per continuum et tempus adumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu et imaginatione accipit, etc. » (2 d. 3 q. 1 a. 2. — Cf. ib. a. 6). — Les deux multiplicités sont nettement juxtaposées, mais non subordonnées In Trin. q. 6 a. 1 (Fretté, t. XXVIII, 541 b.) et 2a 2ae q. 180 a. 6 ad 2 ; elles sont parfois classées ensemble sous la commune étiquette de *ratio* (In Trin. lc. 2e §. ad 4. 543 a. — et 2a 2ae q. 180 a. 3). — La faculté de discourir est naturellement rattachée à celle de juger (1 q. 58 a. 4).

avons des sens que nous sommes forcés de discourir. Car l'idée générale, le concept, ne peut se trouver, d'après lui, que chez les esprits qui ont un corps ; et l'énonciable, — bien plus encore le discours, — suppose nécessairement l'idée générale. — Ou, pour s'exprimer d'une autre façon : le temps, pour S. Thomas, est dépendant de l'espace ; donc, les sensitifs seuls seront discursifs [1]. Mais il est naturel que *toutes* les intelligences pourvues de sens soient discursives. Car le temps, comme condition de progrès, est une rançon de l'imperfection contraignante de l'espace. Si donc les hommes vivent plus d'un instant, ou ils seront, comme l'huître, renfermés dans l'*hic et nunc*, et alors l'intelligence, essentiellement unifiante, et de soi supérieure aux conditions spatiales, manquera son but ; — ou ils pourront étendre dans la durée continue une série d'opérations intellectuelles subordonnées, et parvenir, par la multiplication des actes, à une idée plus parfaite, et qui puisse intégrer tout l'intelligible successivement présenté par l'*esse* fluent de leur objet.

Maintenant que nous avons caractérisé en général la connaissance humaine, telle que l'ont faite l'espace et le temps, nous comprenons que toute notre étude sur sa valeur spéculative doit être dominée par cette question : comment l'intelligence de l'homme, à l'aide des multiples moyens de connaissance qu'elle a à sa disposition, arrive-t-elle à suppléer, ou du moins à mimer, l'intellec-

1. Voir 2 C. G. 96 fin. (Cp. 3 d. 26 q. 1 a. 5 ad 4). La mobilité de la connaissance est, pour S. Thomas, une imperfection. On parle aujourd'hui de la « dispersion statique du discours ». D'après lui, c'est justement parce que le jugement est une pensée fragmentée, qu'il est en puissance au développement ultérieur que lui donne le discours ; l'intuition chez les Esprits purs est immobile, étant au-dessus du temps.

tion preneuse d'être? Les différentes combinaisons de nos instruments de connaître seront donc successivement examinées dans leurs résultats : ce sont le concept, la science, le système et le symbole, l'appréhension du singulier. Chacun de ces résultats est comme un effort de la puissance intellectuelle pour remédier comme elle peut à sa faiblesse, selon le principe du Philosophe : *quod non potest effici per unum, fiat aliqualiter per plura* [1]. — Mais, avant de passer à l'étude détaillée de ces simulacres ou succédanés de l'idée pleine, il faut s'arrêter quelques instants à l'influence lumineuse de l'intuition, qui unifie chacun d'eux, et les fait, à la différence des appréhensions brutales, participer à la vie intellectuelle.

II

La compétence de l'intelligence en matière d'appréhension de l'être comme tel est, d'après S. Thomas, à la fois exclusive et infaillible. A le juger du point de vue moderne, ce serait ici le cœur de son intellectualisme. C'est ici qu'il se rapprocherait du rigoureux mathématisme cartésien. C'est ici qu'il livrerait sa pensée sur la critique logique de la connaissance, point central de la philosophie des derniers siècles. C'est ici qu'il s'opposerait, et aux sceptiques qui nient que l'homme se puisse justifier ses relations spirituelles avec les choses, pour les réfuter ; — et aux volontaristes et sentimentaux de toute nuance, aux partisans de la « connaissance par le cœur », pour reprendre à son compte leur méthode et

1. V. in 2 Cael. l. 18.

leurs arguments, et les incorporer à une synthèse plus compréhensive. — En réalité, les problèmes qui se groupent ici n'ont occupé dans sa pensée qu'une place subordonnée, et c'eût été fausser la perspective historique, de les mettre au centre de notre étude. Mais ce serait une autre erreur, de croire qu'il les a totalement ignorés, et qu'il n'en a pas jugé la résolution nécessaire.

Dire que l'intelligence, en matière d'appréhension absolue de l'être, est exclusivement compétente, c'est nier d'abord la possibilité d'une voie ou d'une méthode pour atteindre l'être, qui lui soit *absolument* inaccessible, et passe si haut au-dessus d'elle qu'il faille considérer toutes ses démarches comme provisoires et réformables. *Il n'y a pas de puissance, fût-elle divine, qui puisse poser le contraire de ce que voit évidemment l'esprit.* S. Thomas, ici, définit nettement sa pensée par opposition à celle de quelques théologiens qui reconnaissaient à Dieu la puissance de réaliser les contradictoires [1]. Il est parfaitement clair, d'ailleurs, qu'il ne pouvait faire autrement sans mentir à ses principes sur l'essence de l'acte intellectuel ; il est clair aussi, et pour la même raison, que cette doctrine n'impliquait aucune diminution, aucune restriction de la puissance divine. Dieu n'était en aucune façon rabaissé, puisqu'il n'était pas soumis à une loi qui lui fût extrinsèque : mais l'intelligence était élevée, étant constituée absolument compétente par cela même qu'elle était faite faculté du divin. Nous l'avons dit, en effet : c'est la possibilité

1. Voir Pot. 1. 3. et les questions comme Quodl. 3. 2. — 4. 5. — 5. 3. — 9. 1. — 12. 2. — S. Thomas mentionne des contradicteurs catholiques (en dehors, naturellement, des Averroïstes) dans l'Opuscule 23 ; ses propres affirmations, dans ce travail de jeunesse, sont loin d'être aussi nettes qu'elles le seront plus tard.

de s'incorporer, pour ainsi dire, l'absolu par la vision intuitive qui définit l'esprit, et qui a pour conséquence la puissance d'atteindre même le contingent d'une façon définitive et irréformable. L'esprit est Θεός πως avant d'être πάντα πως. C'est donc parce que la raison est une participation de Dieu, que « l'impossible selon la raison » est l'impossible en soi, *simpliciter*, et non par rapport à quelque puissance [1]. Si Dieu ne peut faire ce qui implique contradiction, c'est que, pouvoir être, c'est d'abord pouvoir être pensé par Dieu. Ainsi, l'esprit infini est premier en toute manière, mais en être comme le susceptible, être « capable de Lui », c'est être, en quelque sorte, égal à n'importe qui. S. Thomas l'a remarqué à propos de cet étrange personnage de Job, qui discute avec Dieu. « Cette dispute entre Dieu et « l'homme, dit-il, pouvait sembler inconvenante à cause « de la distance qui les sépare. Mais il faut réfléchir que « la différence des personnes ne change rien à la vérité : « quand on dit la vérité, l'on est invincible, quel que soit « l'adversaire » [2]. Faut-il le répéter encore ? cette prérogative ne déroge en rien à l'excellence divine, puisque toute la valeur des jugements de l'intelligence leur vient précisément de ce qu'elle est faculté du divin.

C'est donc dire un non-sens, au jugement de S. Thomas, que de penser que des vérités d'ordre quelconque puissent être en opposition contradictoire avec les évidences rationnelles. Comment la foi pourrait-elle contredire la raison ? elle la suppose, au contraire, et la par-

1. Pot. 1. 3. 3.

2. « Videbatur autem disputatio hominis ad Deum esse indebita propter excellentiam qua Deus hominem excellit. Sed considerandum est, quod veritas ex diversitate personarum non variatur ; unde cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest, cum quocumque disputet. » In Job, c. 13, l. 2.

fait [1]. Les antinomies ne peuvent être qu'apparentes : et la logique arrive toujours à y découvrir quelque défaut. Sans doute Dieu peut faire plus que l'esprit humain ne peut comprendre, mais il ne peut rien qui soit *contre* la perception certaine de l'esprit : *sans cela, Dieu serait contraire à lui-même* [2]. Si donc il est raisonnable de croire à la révélation surnaturelle plus fermement encore qu'à l'évidence de la démonstration, ce n'est pas qu'elle soit anti-intellectuelle, c'est parce qu'elle est, pour ainsi dire, plus intellectuelle et plus vraie [3]. Il n'est pas d'erreur que S. Thomas ait combattue

1. « Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile ». 1 q. 2 a. 2 ad 1.

2. « Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes, quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta » (1 q. 1 a. 8). — « Per Apostolos et Prophetas numquam divinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his quae naturalis ratio dictat ; dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit, et pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet ; sicut et rustico videtur repugnans rationi quod sol sit maior terra, quod diameter sit asymeter costae : quae tamen sapienti rationabilia apparent » (Ver. 14. 10. 7). « Quae sunt fidei, quamvis sint supra rationem, non tamen sunt contra rationem : *alias Deus esset sibi contrarius*, si alia posuisset in ratione quam rei veritas habet ». (4 d. 10. *Expositio textus*). Cp. la contre-partie 4 d. 20 q. 1 a. 3 sol. 2 : s'il y a une seule erreur dans la Bible ou dans l'enseignement dogmatique, toute la Religion croule.

3. In 8 Phys. l. 3. début : « Omne enim quod ponitur absque ratione vel auctoritate divina fictitium esse videtur. Auctoritas autem divina praevalet etiam rationi humanae, multo magis quam auctoritas alicuius philosophi praevaleret alicui debili rationi, quam aliquis puer induceret. Non ergo assimilantur figmento (*Cp. le texte d'Aristote* : ἔοικε πλάσματι) quae per fidem tenentur, licet absque ratione credantur. Credimus enim divinae auctoritati miraculis approbatae, id est illis operibus, quae solus Deus facere potest ». *Absque ratione* signifie ici : sans raison démonstrative intrinsèque. En effet, si l'acte de foi est intellectuellement justifié grâce aux arguments de crédibilité (soit les miracles dont il est fait ici mention), l'objet de la foi demeure en lui-même obscur et mystérieux (V. au chapitre VI la théorie de l'acte de foi).

avec autant d'âpreté que celle des Averroïstes latins : dans leur théorie des deux vérités il sentait la forme du rationalisme qui lui était la plus antipathique, et la plus contraire à ce dogmatisme catholique qu'il aima passionnément [1].

III

Proclamer l'intelligence seule compétente, c'est dire encore que les sens et les appétits sont exclus. — Pour ce qui regarde les sens, l'affirmation peut paraître paradoxale. Qu'on ouvre les livres de scolastique : la critériologie thomiste y est opposée, explicitement ou implicitement, à ce *mentalisme* extrême qu'on peut appeler, si l'on veut, platonicien ou augustinien, et qui, pratiquant dans la nature une coupe simpliste, y fait deux parts : aux sens, maîtres d'erreur, le domaine de l'opinion ; à l'intelligence pure, la vérité certaine et la clarté. Fidèle à la théorie péripatéticienne sur l'origine et l'objet de la connaissance humaine, S. Thomas, disent ses commentateurs, ne pouvait adopter une doctrine si dédaigneuse du donné. — Qu'on étudie notre docteur lui-même : on verra comment il dissipe le vaporeux

1. Opusc. 15. *De Unitate Intellectus contra Averroistas*. c. 7, fin. « Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit : « Per rationem « concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero ; firmi- « ter tamen teneo oppositum per fidem ». Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necesssitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cuius oppositum est falsum et impossibile, sequitur secundum eius dictum, quod fides sit de falso et impossibili : quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt ». — Cette question des Averroïstes a été trop étudiée en ces dernières années pour qu'il puisse être utile de multiplier les citations.

augustinisme de ses contemporains, et interprète dans un sens aristotélicien la « contemplation des raisons éternelles »; on se rendra compte qu'il requiert une certaine collaboration des sens, non seulement pour fournir aux jugements leur matière, mais pour critiquer l'usage même de la faculté de juger : c'est l'opération de la *resolutio in sensibilia*, esquissée sans doute plutôt qu'analysée en tous ses détails, digne pourtant d'attirer l'attention, et qui suppose l'exigence d'une harmonie profonde entre l'état total de l'être qui pense et l'acte particulier de la pensée [1]. — Comment, dans ces circonstances, dériver toute certitude de l'intellect?

Il le faut bien, pourtant, si l'on considère la nature des sens selon les plus nécessaires exigences du système. Les sens, d'après S. Thomas, ont *une nature*, j'entends une nature restreignante, contraignante, qui les borne au monde égoïste de leur subjectivité. Tout leur élan, toute leur tendance n'est pas, comme c'est le cas pour l'intelligence, d'attirer dans leur sein la réalité telle quelle, ils ne sont pas purement des facultés de l'*autre*. Modifiés par l'objet « en tant qu'ils sont des choses en soi », tout ce qu'ils « annoncent » en fait, et tout ce qu'en droit ils peuvent annoncer, est *identique-*

1. La *resolutio in sensibilia* est en somme la constatation de l'état normal du sujet connaissant, nécessaire à la légitimité du jugement. L'ensemble des sens acquiert ainsi une valeur critériologique. Le sommeil se distingue de la veille par l'impossibilité de cette opération, le dormeur ne pouvant vérifier, au point de départ, l'attache de ses pensées avec le réel. — Voir sur ce point assez peu étudié 4 d. 9 q. 1 a. 4 sol. 1 — Ver. 12. 3. 2. — 1 q. 84 a. 8. — 2a 2ae q. 173 a. 3 et q. 154 a. 5 ad 3. — Cp., à propos des visions merveilleuses, 3 d. 3 q. 3 a. 1 sol. 2. — 3 q. 30 a. 3. — « Mon corps est moi-même », et, jusque dans la « patrie », où Dieu est vu intuitivement, je tendrai à lui avec plus d'intensité quand le corps m'aura été rendu. (4 d. 49 q. 1 a. 4 sol. 1 et ad 3). L'on est bien loin des idées du *Phèdre* et du *Phédon*.

ment (on ne dit pas *uniquement*) un changement d'état subjectif. Cela posé, que dire du problème de la « vérité » des sens? Premièrement, que, tel qu'il surgit dans la créature raisonnable, il ne peut avoir, pour la conscience purement sensitive, aucune signification. *Falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas*[1]. La vérité étant essentiellement conformité de l'intelligence et des choses, il ne peut y avoir dans le sens qu'une image de l'erreur et de la vérité. Secondement, cette image sera d'autant plus ressemblante que la multiplication des organes tirera l'être sentant de son subjectivisme abstractif pour le jeter un peu plus loin dans l'*autre*, et le faire participer à la contemplation. En troisième lieu : là seulement où les sens cohabitent avec la raison, c'est-à-dire chez l'homme, les renseignements qu'ils fournissent pourront être utiles à la connaissance pure : mais alors leurs rapports devront être soumis au contrôle perpétuel de l'esprit. S. Thomas, dans l'article sur l'erreur des sens[2], distribue donc tous les cas possibles en deux grandes classes, selon la relation du sens à l'intellect. Si le sens est unique, autonome, et « comme une espèce d'esprit en face des « choses », non seulement il sera par définition infaillible quand il « annoncera » une modification subjective comme telle, mais encore l'impression simple qu'il recevra de son objet sera nécessairement ce qu'elle doit être, et, dit S. Thomas, « le représentera tel qu'il est », si l'organe est dans son état normal. Chez les brutes supérieures, à qui la multiplicité de leurs puissances sensibles, par collaborations et « collations », fait discerner des synthèses individuelles, la connaissance pure, et

1. I q. 17 a. 2.
2. Ver. 1. 11.

donc la vérité, seront mieux imitées, mais les possibilités d'erreur augmenteront dans la même mesure [1]. — Mais chez l'homme, dont l'intelligence conçoit la vérité comme telle et peut réfléchir à la conformité de son acte avec les choses, la machine sensible, comparée aux objets, change brusquement de nature et de valeur. Au lieu d'être un simple réflecteur d'accidents, le sens aide, dans son humble mais nécessaire mesure, à l'interprétation des essences. Du même coup, son autonomie a disparu. Il n'est plus « parmi les choses, comme un esprit » ; il est, « vis-à-vis de l'esprit, comme une chose », *intellectui comparatus, quasi res quaedam* [2]. On est passé, de l'appréhension relative, aux jugements de l'ordre absolu. Donc, ce qui n'était pas erreur le deviendrait, dès que l'intelligence prétendrait appliquer aux choses en soi ce que lui rapporte l'innocente subjectivité des sens. Il faut donc un contrôle rationnel, et d'autant plus vigilant, que nous sommes plus hâtifs à transformer toutes nos représentations de l'*autre* en connaissance intellectuelle, en jugements absolus. « Quand le sens représente ce qu'il reçoit, il n'y a pas « erreur en lui, comme dit Augustin, mais il y a erreur

1. Elles ne sont pas, d'ailleurs, sans ce qui sert à les corriger, c'est-à-dire l'interférence du jeu des différents sens (Mal. 3. 3. 9, etc.). Il est facile, avec ces principes, de voir comment un animal arrive à discerner *pratiquement* des individus ; il est plus difficile de voir comment l'homme, privé d'intuitions intellectuelles du singulier, peut affirmer *absolument* l'identité d'un individu perçu à diverses reprises, puisqu'il ne se fonde, pour en juger, que sur la similitude des accidents sensibles, laquelle est essentiellement communicable (v. ch. III, § 2). S. Thomas concède cette possibilité pour le cas où diverses perceptions se contrôlent, mais n'élucide pas entièrement le problème (V. les questions sur la façon dont les Apôtres ont pu être certains de la Résurrection. 3 d. 21 q. 2 a. 4 sol. 4 ad 3. — Comp. Theol. 246. — 3 q. 55, spécialement a. 6 ad 1).

2. Ver. 1. 11.

« dans l'intelligence, qui juge que les choses sont « comme le sens les montre »[1]. — On le voit donc clairement : malgré des inconséquences d'imagination qu'il serait puéril de ne pas vouloir reconnaître[2], le complexus sensitif a besoin, selon S. Thomas, et de la présence radicale de l'intelligence pour pouvoir contribuer en quelque façon à la connaissance de l'être comme tel, de l'en-soi des choses, — et de son concours actif pour le faire valablement. Dans la ligne de la certitude spéculative, toute la signification du sens vient, par défini-

1. Ver. 2. 6. 15. — Dans les yeux d'Adam, même innocent, le soleil était « représenté autrement qu'il n'est », c'est-à-dire plus petit que nature, et, l'imagination suivant naturellement le sens extérieur, la raison devait intervenir pour corriger. 1 q. 94 a. 4 ad 3. — S. Thomas nie qu'il y ait vraiment *erreur des sens* quand on regarde le pain eucharistique (4 d. 10 a. 4 sol. 1 ad 3).

2. Je parle de l'attribution d'un certain *en-soi* aux qualités sensibles : en l'absence de toute indication contraire, on doit croire que S. Thomas se représentait les choses, sur ce point, comme ses contemporains. Je dis qu'il y a inconséquence, parce que la conclusion opposée découlait de ses principes : « Sensibilia... nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum » (2 C. G. 96. 1), et : « Sensus in actu est sensibile in actu », comme « intellectus in actu est intellectum in actu ». Qu'on ne dise pas que cette comparaison même impose l'opinion réaliste : c'est le contraire qui est vrai, à cause de cette sorte de divin subjectivisme qu'implique la doctrine *Scientia Dei causa rerum*. Les esprits purs, incapables de sentir, pénètrent cependant tout le connaissable et tout l'être des singuliers matériels : ils connaissent le sensible où et comme il est, c'est-à-dire comme senti dans le sentant, de même que, exempts de discours, ils connaissent les énonciables dans le sujet discourant. L'intelligence est la puissance pure de l'être, de l'en-soi : si donc Dieu ne sent pas, le sensible, comme tel, n'est pas. Si je n'avais peur de sembler chercher un rapprochement paradoxal, je dirais que la logique menait S. Thomas à une position toute semblable à celle de Kant dans la Dissertation de 1770 : « Sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent, *intellectualia autem, sicuti sunt* ». — Certaines formules sur la corrélation du sens et du sensible peuvent çà et là sembler exprimer explicitement les conclusions que nous indiquons, mais, si on les replace dans le contexte, on voit que le problème reste intact.

tion, de sa relation à l'intellect, lequel porte aussi toute la responsabilité.

La question du rôle cognoscitif des appétits semble beaucoup plus simple que la question des sens. Si les sens, pièces demi-transparentes de notre machine, ont besoin, pour servir à l'éclairement de l'être, d'être constamment placés dans le faisceau lumineux que projettent les intuitions intellectuelles, comment les tendances, opaques de soi, pourront-elles collaborer à la connaissance sans s'y placer à leur tour ? — Au XIII[e] siècle, aucun philosophe ne disait à S. Thomas qu'il faut « aller au vrai avec toute l'âme » ; tous reconnaissaient, en revanche, que, comme *données* des jugements, les sentiments, les volontés, les tendances, si près de la conscience et si révélateurs des instincts humains, étaient des éléments utiles et indispensables de la philosophie. Je crois qu'ils auraient tous semblablement distingué la célèbre phrase de Platon : il faut aller de toute son âme à l'objet qui est vrai, *concedo ;* au vrai comme tel, *nego*. Ils n'eussent pas compris que, dans l'acte précis d'*intelliger*, on prétendît être autre chose qu'*intelligent*. Avant la réduction objective en idées, les faits émotifs leur auraient paru, dans l'ordre du connaître, inexistants et nuls [1].

1. On sait que S. Thomas nie la liberté de l'intelligence vis-à-vis des principes évidents et des conclusions proprement démontrées. « Sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. » (2a 2ae q. 2 a. 9 ad 2. Cp. l'explication de 2 d. 25 q. 1 a. 2). Quant à ces démonstrations imparfaites qui vont de l'effet ou du signe à la cause (v. ch. IV, § 1), et dont la valeur de *spéculation* est à ses yeux extrêmement mince, il admet qu'elles peuvent en certains cas garantir un fait en toute certitude, et même nécessiter l'assentiment (v. 3 q. 43 a. 1 a. 4. — 2a 2ae q. 5 a. 2. — 3 q. 76 a. 7. — Ver. 14. 9. 4. — 3 d. 24 q. 1 a. 2 sol. 2 ad 4) ; mais, d'autres fois, la volonté pourra, commandant un scepticisme déraisonnable, refuser l'assentiment : S. Thomas enseigne nettement la possibilité de la

Si Thomas, comme les autres, affirme assez souvent la nécessité d'une préparation morale pour la perception de certaines vérités [1], il est aisé de voir qu'il n'y a pas là de quoi l'accuser d'une contradiction : toute condition nécessaire à la constitution d'un sujet connaissant n'entre pas en jeu dans l'acte même de connaître. — Mais une autre de ses doctrines semblerait contraire au rigoureux intellectualisme noétique seul conforme à ses principes : c'est celle de la *Cognitio per modum naturae*, coordonnée, non subordonnée à la connaissance rationnelle. « On peut, dit-il, avoir de deux façons la « rectitude du jugement : premièrement, par l'usage « parfait de la raison ; secondement, grâce à une cer- « taine connaturalité avec les choses dont il faut actuel- « lement juger. En matière de chasteté, juger bien par « méthode rationnelle est le fait de celui qui sait la « morale ; mais juger bien par connaturalité est le fait « de celui qui a l'habitude de la chasteté » [2]. Et ailleurs : « De même que l'homme par la naturelle lumière de « l'intelligence donne son assentiment aux principes, « ainsi le vertueux par l'habitude de la vertu juge cor- « rectement de ce qui convient à la vertu » [3]. La juxtaposition n'est-elle pas, ici, significative au point de supprimer la notion même de transparence intellectuelle ? ne sommes-nous pas en présence d'un de ces cas où il vaut mieux reconnaître une théorie mal intégrée dans le système, une concession au langage vulgaire aux dépens du primat de la raison ?

certitude libre, et s'en sert pour expliquer la foi. (1a 2ae q. 17 a. 6. — 3 q. 47 a. 5 corp. et ad 1. — Cp. le langage si exact de Ver. 24. 1 : « *fides* astringit,... *manifesta indicia* inducunt..., *evidens ratio* cogit »).

1. 4 d. 33 q. 3 a. 3 — 2a 2ae q. 46 a. 2.

2. 2a 2ae q. 45 a. 2.

3. 2a 2ae q. 2 a. 3 ad 2.

Malgré tout, l'interprétation la plus probable demeure encore, à ce qu'il me semble, définitivement intellectualiste. Cette théorie, si souvent citée par les Scolastiques modernes, qui en tentent si rarement une explication, me paraît se démonter rationnellement de la manière suivante. La vertu une fois acquise, c'est-à-dire, selon les principes thomistes, les appétits une fois habitués à agir d'eux-mêmes comme l'ordonne la raison, il n'y a plus besoin, pour chaque acte particulier, d'une réflexion qui remonte aux principes : l'homme a plus vite fait de jeter un coup d'œil intérieur sur ses *tendances*, et de *voir* comment elles réagissent, les circonstances présentes étant données. Ainsi, l'habitude supposée fixée, et connue, *on juge de la spécification par la plus ou moins grande facilité de l'exercice*. C'est ainsi qu'un Londonien, incapable d'établir un classement logique des cas où l'on dit *shall* ou *will*, vous répondra juste et sans hésitation sur des exemples concrets, — à moins qu'il ne s'empêtre d'une réflexion, au lieu d'écouter marcher ses organes. Tel enfant, encore inhabile à appliquer les mots *droit* et *gauche*, pour faire la distinction, esquisse machinalement un signe de croix. Il se glisse donc entre l'action et l'énonciation une inférence rapide comme l'éclair, fondée sur la liaison connue d'avance entre l'acte et son terme habituel. Ainsi s'expliquent et les exemples et les formules de S. Thomas, sans détriment aucun de l'intellectualité.

Il ne faudrait même pas croire qu'une perception de ce genre, pour n'être pas subordonnée aux principes généraux, doit être considérée, du point du vue thomiste, comme *intellectuellement* moins parfaite. C'est plutôt le contraire qui est vrai. Prenons l'exemple classique de la chasteté. Le moraliste, d'une part, pose en principe ses

notions morales préexistantes, et déduit ; l'homme chaste sent une sympathie ou une répulsion, et infère. Quelle intelligence perçoit mieux l'être ? — Souvenons-nous en : d'après S. Thomas, *castitas proprie non est, sed ea est aliquis castus*. Le moraliste possède une abstraction universalisée, le vertueux voit un *esse castum* concret. On dirait en langage moderne que le premier dispose d'une idée maniable, communicable, tandis que le second a une intuition « réelle » ; en termes thomistes, on a d'un côté, un abstrait de sensations humaines ; de l'autre, comme une pièce d'idée angélique. — La *cognitio per modum naturae* s'oppose donc véritablement à celle par les premiers principes, qui sont des énonciables conceptuels ; elle s'y oppose comme à une connaissance logique, non comme à une connaissance intellectuelle, et elle-même, plus intuitive parce que personnelle, est plus haute : *est enim aliquid scientia melius, scilicet intellectus !* — Que S. Thomas se soit ou non détaillé cette explication, c'est, semble-t-il, celle qui s'accorde le mieux avec ses principes.

IV

L'intelligence, exclusivement compétente dans sa sphère, l'est aussi absolument : elle est infaillible. — Il n'est pas nécessaire d'insister sur la thèse classique de l'impossibilité d'errer quand l'intellect ne fait que concevoir une essence. Aristote avait proclamé cette infaillibilité ; S. Thomas le répète, quand il examine l'exercice intellectuel humain, et, pour une raison identique, il exclut des anges, dans l'ordre de la connaissance naturelle, toute possibilité d'erreur. On remarquera, confor-

mément à son perpétuel principe de la continuité, la ressemblance entre le cas de l'ange, intelligence séparée, et celui du vivant inférieur, l'huître ou l'étoile de mer, qui n'a qu'un seul sens, qui est *toucher séparé*, pour ainsi dire. De part et d'autre, l'opération, simple et primitive, est nécessairement ce qu'elle doit être ; mais, dans le cas de l'être matériel, il faut ajouter : *si materia est disposita*, l'organe corporel pouvant être détraqué, et rendu dès lors malhabile à s'harmoniser cognitivement avec son milieu. Entre l'huître et l'ange, entre le sens et l'esprit simple, on monte par un système de différenciation et de complication successive : c'est pour cela que chez l'homme, le singe ou l'aigle, l'erreur est possible en dehors des cas de corruption des organes. — Toute erreur vient donc chez nous de notre double multiplicité ; S. Thomas le dit expressément : c'est toujours la connaissance sensible, ou la pluralité discursive qui en est cause [1].

Inversement, de même que la vérité proprement dite des perceptions sensibles vient, en dernière analyse, du principe intellectuel, de même toute la bonté du discours, de la déduction, a sa source dans l'intuition simple. *Necessitas rationis est ex defectu intellectus*, mais *certitudo rationis est ex intellectu* : cette proposition ramasse toute la doctrine de la connaissance, si

1. 1 q. 94 a. 4. — Mal. 16. 6 et ad 16. — Ver. 13. 5. 1. — Sur l'infaillibilité de l'intellection simple, in 3 An. l. 11 ad fin... D'où la difficulté d'expliquer l'erreur dans les anges. Mal. 16. 2. 5. : « Ex hoc quod daemon non utitur phantasia nec discursu rationis et per alia huiusmodi, potest haberi quod in his quae ad naturalem cognitionem pertinent non errat ut existimet aliquid falsum esse verum ». Cp. ibid. ad 7 et 1 q. 58 a. 5. — La bonté primitive des principes connaissants empêche aussi dans l'homme l'erreur pure : toute opinion humaine a sa part de vérité (2a 2ae q. 172 a. 6. — In 1 Eth. l. 12. — In 1 Tim. c. 2 l. 2. — Cf. 3 C. G. 9 et in 1 Phys. l. 10.)

nous entendons par *ratio* le système total de nos moyens de connaître, hors l'intuition. — On n'attend pas, sans doute, que nous prouvions longuement que S. Thomas a cru à la bonté de la déduction. Il y a corrélation étroite, chez lui, entre la rigueur extrême des exigences en matière de démonstration, et la confiance inébranlable, quand la démonstration est là. « Le propre motif « de l'intelligence est ce qui est vrai d'une infaillible « vérité ; aussi, toutes les fois que l'intelligence se laisse « mouvoir à un signe faillible, il y a désordre en elle, « que son mouvement soit parfait ou imparfait [1] ». — Et par ailleurs : « Jamais dans l'intelligence il n'y a « d'erreur, si l'on fait correctement la résolution dans « les premiers principes [2] ». « Il n'est pas d'erreur dans « la raison que des raisonnements contraires ne puissent « enlever [3] ». Cette « résolution dans les premiers prin- « cipes », ratification nécessaire de toute série de syllogismes, est conçue par S. Thomas comme une perception intellectuelle de la dépendance des moments divers du raisonnement, entre eux et avec leur point de départ, grâce au principe formel qui les unit. La doctrine est concentrée dans la métaphore expressive : il faut voir dans les conclusions les principes, *oportet in conclusionibus speculari principia* [4]. Une tour est bâtie au-dessus d'un puits ; si elle est droite, on peut,

1. Ver. 18. 6.
2. Ver. 1. 12.
3. Ver. 24. 10. « Quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias ratiocinationes ».
4. Ia 2ae q. 90 a. 2 ad 3 : « Nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia. » — La *resolutio* est généralement présentée comme une opération consécutive au raisonnement : il est clair que ce qui est requis, c'est une condition formelle qui rende possible cette opération.

d'en haut, en se penchant, apercevoir toute la descente des poutres et des moëllons, reflétée à rebours dans l'eau, au fond du puits. C'est l'image de l'analyse en question, qui fait le pendant de cette sorte d'analyse sensible (*resolutio in sensibilia*) dont il a été question plus haut. Ainsi l'intuition des principes met l'unité de la dépendance intelligible dans la multiplicité des énonciations séparées, et de là vient toute la certitude de la science. « Tout ce qu'on sait, si l'on parle de vraie « science, on le sait par la résolution aux premiers « principes immédiatement présents à l'intellect, et ainsi « toute science se parfait par la vision de l'être pré- « sent [1] ». Une science totalisée, une science ramassée dans l'intuition du principe où se rassemble tout l'emboîtement des conclusions, imite donc la beauté d'une idée intelligible. Et la pensée de S. Thomas serait heureusement formulée par cet énoncé qu'il commente dans le livre *des Causes : Omnis scientia radicaliter non est nisi intelligentia* [2]. Après les développements des chapitres précédents, on voit tout de suite l'union intime de cette proposition avec l'ensemble du système.

Reste à parler de l'infaillibilité des principes eux-mêmes. On nous présente ces intuitions intellectuelles comme fondamentales ; mais quelle est leur justification vis-à-vis du sujet conscient qui les pose ? — Dans cette question si importante, nous pouvons nous dispenser d'être long. S. Thomas, sans doute, n'a pas ignoré le problème ; on peut le voir traité, avec la discussion du scepticisme antique, dans le *Commentaire de la Méta-*

1. Ver. 14. 9.

2. In Caus. l. 18. — Et encore ibid. : « Intelligentia enim est sicut unitas quaedam, ut Proclus dicit, omnis cognitionis. » — Pour l'assimilation de la science à l'intellect quant à la certitude de sa vision, voir aussi in Hebr. XI, l. 1

physique. Mais ces pages comptent parmi les moins originales qu'il ait écrites : Aristote y est simplement commenté. Aussi nous pouvons résumer la pensée de S. Thomas sur l'évidence objective des principes, dans cette courte formule, empruntée encore à un commentaire : « Le propre de ces principes, c'est que non seule-« ment leur vérité est nécessaire, mais qu'on voit aussi « nécessairement que cette vérité tient par elle-même [1] ». L'intuition, dans l'espèce, porte donc sa clarté avec soi : l'on juge de tout à sa lumière, et d'elle-même. C'est la même théorie qui s'exprime plus brièvement ailleurs : « Les principes sont connus naturellement ».

Naturaliter cognoscuntur : dans cette formule de la critériologie *naturiste*, il ne faut pas mettre tellement l'accent sur le premier terme, qu'on la réduise à n'être que l'affirmation d'une nécessité subjective que personne ne songe à nier. « Ces principes sont connus naturelle-« ment, et l'erreur à leur sujet supposerait une corrup-« tion dans la nature : l'homme donc ne peut passer « d'une juste acception de ces principes à une fausse, ni « inversement, sans changement de sa nature [2] ». Ces

1. In 1 Post. l. 19 : « Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod sint per se vera ».

2. 4 C. G. 95. Les mots *naturalia, naturaliter,* ne doivent pas faire croire qu'il s'agisse de perceptions innées. Il faut chercher la genèse des principes dans la collaboration des sens et de l'intellect : ils surgissent comme d'eux-mêmes des premiers concepts. 2 C. G. 78. 3 et 83. — De Anim. a. 5. — 2 Post. l. 20. — 4 Met. l. 2. Une fois acquis, ils entraînent nécessairement l'affirmation ; on ne peut les nier que de bouche, ou s'imaginer les nier d'esprit. (In 1 Post. l. 26. — In 4 Met. l. 3. 477 a.) Si même l'on a cette possibilité, c'est qu'ils revêtent en nous la forme d'énonciables : leurs termes apparaissent donc comme discrets et dissociables à l'esprit. — En tant qu'énonciables, ils ne sont pas supérieurs à l'esprit, ils sont sa fonction, l'expression fragmentée de sa nature. « Et principia sunt regula conclusionum, et intelligens est quodammodo

expressions ne doivent pas suggérer l'idée d'un praticisme quelconque : l'auteur ne justifie pas les principes en disant : « Il faut sauver la nature. Or, les principes « sont partie de la nature. Donc il faut garder les principes ». — Il ne prend pas la nature et la raison comme deux termes distincts, dont l'un soit chargé de « justifier » l'autre. Toute nature se « justifie » suffisamment dans son ordre par sa seule position. Et ainsi l'intelligence, actualisée (*facta actu*) par la perception des principes, est une nature qui, par sa position à elle, se justifie dans son ordre propre, qui est l'ordre absolu. Si donc elle peut fonder la légitimité de tout le reste, c'est en tant qu'elle est *telle* nature (c'est-à-dire faculté de l'être, faculté de l'absolu). En tant que telle aussi, transparente parce que dernière, si elle se justifie à elle-même, elle se justifie simplement.

L'intuition évidente de ces principes, qui fondent la raison même, permet donc la reconstruction mentale du monde *a posteriori*, de même que la réalité du monde postule, comme condition *a priori*, la pure intellection divine. On voit maintenant quelle parenté vraiment intime unit la noétique de S. Thomas à celle de S. Augustin, et fait coïncider, pour le fond, avec le *mentalisme* à outrance du théologien d'Hippone, cet intellectualisme si nuancé. C'est la notion aristotélicienne de la connaissance immanente qui permet l'accord. *Veritatem videre est eam habere*, disait Augustin ; l'analyse scolastique ajoute : *et quodammodo esse*. — La conscience de cette

regula principiorum. » 3 d. 33 q. 1 a. 3 sol. 3 ad 1. — La persuasion de l'objectivité de la connaissance doit être cherchée, plus profondément qu'en aucun principe formulé, dans la conscience que l'esprit prend de sa nature, lorsqu'il réfléchit sur son acte (Ver. 1. 9. — Cp. p. 16 n. 2). C'est cette conscience qui permet de dire : « Veritatem esse, est per se notum. » (1 d. 3 q. 1 a. 2).

vue parfaite, de cette possession par identification, donne à S. Thomas, quand il raisonne, sa hardiesse calme et imperturbable. Car, — on s'en aperçoit bien quand on le pratique, et nous ne devrons pas le perdre de vue parmi toutes les restrictions qui vont suivre, — c'est encore la confiance robuste dans la bonté de la raison qui fait le fond de son tempérament intellectuel.

CHAPITRE DEUXIÈME

Premier succédané de l'Idée pure : le Concept

Le type supérieur de l'acte intellectuel est une intellection simple ; donc, parmi les œuvres de l'intelligence humaine, la première qu'il convient d'isoler et d'étudier, c'est le concept [1]. Le type idéal de l'intellection simple, c'est la saisie d'un « Intelligible subsistant » par un autre. Nous rechercherons donc d'abord comment l'homme s'essaie, dans sa vie terrestre, à mimer cette appréhension supérieure, et s'il arrive à vivre idéalement les réalités supra-sensibles. Puis, laissant les Esprits, dont la compréhension *propre* est, d'après S. Thomas, hors de nos prises, nous examinerons, du point de vue de leur valeur spéculative, nos idées des essences matérielles qui forment, dit-il, l'objet proportionné de notre intelligence ici-bas.

I

C'est seulement en fonction de l'être sensible que l'intelligence unie à des organes peut se représenter soit l'être en général, soit l'être supra-sensible. « Notre

1. S. Thomas connaît le mot *conceptio*. — Mais l'acte simple d'intelligence s'appelle habituellement chez lui *simplex apprehensio, indivisibilium intelligentia,* et son produit, l'idée, c'est le *verbe mental*.

« connaissance naturelle s'étend juste aussi loin que le « sensible la guidera [1] ». Et l'image, ou *phantasme*, différent de l'idée immatérielle, est nécessaire, non seulement pour son acquisition, mais encore pour son « inspection » une fois qu'elle est acquise [2]. D'où il suit, contrairement à ce qu'ont pensé certains Arabes, que nous ne pouvons arriver en cette vie à voir les substances séparées telles qu'elles sont. Et, si l'être total est l'objet adéquat de l'intelligence, c'est l' « essence d'une chose sensible », (*quidditas rei materialis*), qui est son objet propre et proportionné ici-bas.

Les principes rationnels et les concepts généraux sont acquis à l'aide des sens. En particulier, les limitations et les différences des objets matériels suggèrent l'idée de négation, qu'on appliquera à la note « sensible » elle-même. De l'extension possible des principes rationnels à tout être pensé, conditionnée par le mode de genèse des idées du supra-sensible, il suit que, si nous pouvons former des *jugements* d'existence relatifs à des êtres de cet ordre, les *notions* de ces êtres sont premièrement négatives. « Tout ce qui dépasse ces « choses sensibles à nous connues n'est conçu par nous « qu'au moyen d'une négation. (Nous disons) immatériel « et incorporel, et ainsi du reste [3] ». De là vient l'*impropriété* des connaissances dites *analogiques*.

S. Thomas distingue dans leur formation trois moments, dont l'analyse est nécessaire si l'on veut voir en quoi

1. 1 q. 12 a. 12. « Tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manu duci potest per sensibilia ».

2. In Trin. 6. 2. 5. : « Non sicut transiens, sed sicut permanens, ut quoddam fundamentum intellectualis operationis ».

3. In 3 An. l. 11. 171 b. — La plupart de nos notions sur les corps célestes sont aussi négatives. In Trin. 6. 3. 548 a. Cp. In Caus. l. 7.

consiste au juste pour lui l'impropriété analogique. Je possède l'idée d'une perfection A soumise aux conditions corporelles : — j'en nie une note B subjectivement inséparable pour moi du fait de ma connaissance d'A ; — je déclare possible ou existant un être vérifiant le complexus A — B. Le jugement vient donc s'interposer en travers de l'intuition ; la *ratio*, dans la connaissance analogique, fait la critique de l'*intellectus* tel qu'il est chez l'homme, et l'être finalement affirmé n'a chez moi une idée, n'est pour moi un objet que parce que j'ai enveloppé d'une pensée réflexe l'acte subjectif double précédemment émis, et pensé la possibilité d'un inconnaissable qui fît un dans son être ce qui demeure à jamais divergent, et double, dans mon idée [1].

Le premier moment du processus ne présente pas de difficulté. Il faut seulement reconnaître que le concept qui fonde la connaissance analogique, est, pris dans sa totalité, *hétérogène* à l'objet qu'on s'efforce de saisir. Il ne faut pas confondre l'impropre et le vague, l'analogique et le général. Connaître l'esprit par le corps, Dieu par les créatures, c'est, dit S. Thomas, comme si l'on connaissait le bœuf par l'idée de l'âne ou par l'idée de la pierre [2]. Il ne dit pas : par l'idée du « corps » ou de l' « animal » ; la notion serait, en ce cas, générique et approchée, mais juste : telle quelle, elle pourrait passer, elle s'appliquerait à l'être, s'y vérifierait complètement, n'exigerait pas de correction subséquente.

1. Il semble conforme aux principes de la scolastique de dire que les objets connus analogiquement sont *inconnaissables*, mais non pas *impensables*. V. L. de Grandmaison, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1905, p. 198 : — Mgr Mercier, *Les Origines de la Psychologie contemporaine*, Louvain, 1897, pp. 411, 418.

2. Comparez Comp. Theol. 105.

Or, le second moment, la correction subséquente, est absolument nécessaire, si l'on exclut de la connaissance analogique l'erreur positive, comme le fait certainement S. Thomas. Et c'est ce second moment qui fait toute la difficulté du processus. Car la correction ne consiste pas en une substitution à une intuition présente d'une intuition nouvelle, (à l'idée de l' « âne » de l'idée du « bœuf », absente pour toujours par hypothèse), ni dans une élimination de notes qui laisse comme résidu l'idée générique (comme serait celle d' « animal »). Elle consiste, toute la représentation restant dans l'esprit telle quelle, à condamner par la réflexion *rationnelle* une attitude mentale qui était condition nécessaire de la première appréhension. Que cet élément subjectif tombe : dissociant le concept qu'il a contribué à produire, il entraînerait dans sa chute tout ce qui, dans le concept, doit être nié de l'être inconnu, et que d'ailleurs nous ne pouvons parvenir à isoler. Par exemple, nous ne pouvons penser sans image corporelle, mais nous pouvons penser — avec image — un être dont nous nions ce qui est de l'image [1]. Ou encore : nous pouvons, par une distinction purement logique, former des propositions comme : « Socrate est identique à lui-même ». Supposons un être pour qui cette distinction — chez nous pur artifice rationnel — serait nécessité subjective : il n'en serait pas empêché d'affirmer rationnellement l'unité de Socrate, et c'est ainsi que nous affirmons l'existence des esprits.

De même encore — pour citer un exemple pris à la théodicée thomiste — nous ne pouvons concevoir que les choses sont relatives à Dieu sans *concevoir* du même

1. « Non possumus intelligere Deum... esse... absque corporeitate, nisi imaginemur corpora. » In Trin. 6. 2. 5. 546 a.

coup Dieu relatif aux choses. Mais, par un jugement de raison, nous pouvons corriger cette conception fausse [1].

Cette purification par condamnation d'un mode d'agir nécessaire est toute voisine de la falsification positive ; elle est fort différente de l'opération purement ségrégatrice dont S. Thomas parle souvent quand il distingue, contre « Platon », la double manière d'être de la chose, en soi et dans l'esprit [2]. S. Thomas combat la conception

1. La créature, disent les scolastiques, est vraiment relative à Dieu comme la science à son objet, mais il n'y a pas en Dieu, réciproquement, de relation réelle à la créature, de même que l'objet n'est pas relatif à la science. Le raisonnement, dit S. Thomas, oblige à cette conclusion, et cependant notre intelligence « ne peut « concevoir qu'une chose se rapporte à une autre, sans concevoir « réciproquement la relation opposée. » (Pot. 1. 1. 10.) Ailleurs, plus explicitement : « L'intelligence n'invente pas cet ordre : il suit « bien plutôt par une certaine nécessité son exercice. Et ces rela- « tions-là, l'intelligence ne les attribue pas à son idée, mais à la « chose. » (Pot. 7. 11.) Ce dernier point, délicat, mais important, est expliqué par le contexte : les conceptions subjectivement nécessaires dont il est ici question ne sont pas des idées réflexes, des idées sur les idées. (Pot. 7. 11. 2. Cf. Pot. 7. 9.) Nous sommes donc vraiment en présence de conceptions spontanément produites et portant sur la chose en soi, dont les unes sont vraies et les autres fausses, alors que leur coexistence dans le sujet est nécessaire. — Notez que, dans les passages même où il affirme ce mécanisme, S. Thomas nie explicitement que l' « intelligence soit fausse » et qu'elle affirme des choses ce qui n'y est pas. A première vue, il semble qu'il y ait là contradiction, à quelques lignes de distance : « Huiusmodi relationes intellectus... attribuit... ei quod est in re » et « aliqua non habentia secundum se ordinem ordinate intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. » (Pot. 7. 11. Cp. 2 C. G. 13. 3.) La seule façon d'expliquer la doctrine sans une aussi grossière méprise est de reconnaître que l'intellect peut *dire* cet ordre des choses mêmes, sans le *juger* immanent aux réalités des choses, que la *ratio* vient corriger l'*intellectus*.

2. 2 C. G. 7.5 « Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis, et rei : quae enim coniuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur... licet natura generis et speciei numquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis, non intelligendo principia indivi-

« platonicienne » des universaux comme un réalisme naïf, qui attribue à la chose en soi la nature abstraite et simple de l'idée. Il critique la notion humaine du suprasensible comme une représentation spatiale et composite, dont la concrétion ne peut atteindre à la simplicité de l'original. Les éléments de notre intuition animale sont trop multiples, pour que nous puissions voir l'esprit comme il est.

Quelle est, en effet, cette condition subjective de l'exercice de notre intelligence que nous condamnons dans la connaissance analogique ? C'est toujours une multiplicité, bien que la réponse varie, selon qu'il s'agit de nous représenter, ou les esprits créés, ou Dieu. — S'agit-il des Anges ? Si l'on admet que l'homme possède une connaissance propre de l'âme humaine, il faudra croire aussi qu'il pourra connaître les Anges comme on connaîtrait le bœuf par l'idée d'animal ou celle de corps. Ce qu'il ne connaîtra qu'*analogiquement*, c'est non seulement l'essence individuelle de chacun d'eux, mais encore ce qui les fait tous ensemble esprits d'une

duantia, et hoc est intelligere universalia. » Il y a là ségrégation, abstraction intellectuelle, comparable à l'abstraction sensible par laquelle, dans une même chose blanche et douce, la vue connaît la blancheur seule, et le goût la seule douceur. (Ibid.) — Mais le principe général de la différence entre *modus cognitionis* et *modus rei* implique, non seulement une certaine exténuation des êtres matériels, mais encore une certaine concrétisation des esprits. 1 q. 50 a. 2 : « Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quam sint in se ipsis. Substantiae autem angelicae sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas, secundum quod sunt in se ipsis, sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas : et sic etiam apprehendit Deum. » On voit que, du point de vue épistémologique, la différence est capitale entre les deux impuissances de notre esprit.

autre façon que l'homme, esprits purs [1]. En effet, saint Thomas ne pense pas que l'âme comme intelligente nous soit connue autrement que par son acte d'intellection ; et ce qui l'actue dans l'intellection, c'est, dit-il, la similitude d'une chose matérielle : l'âme ne se connaît elle-même qu'en connaissant, par exemple, la couleur, en « devenant » blanche ou bleue « intelligiblement [2] ». Mais le propre de toute connaissance d'une chose matérielle, c'est qu'elle se fait « avec concrétion », c'est-à-dire avec distinction d'une « note » et d'un « sujet. » Car non seulement nous aimons juger et définir, mais jusque dans nos perceptions intellectuelles prétendues *simples*, se discerne une incurable dualité. Nous disons : *un* cheval, *une* tulipe, *cette* rose..., et notre esprit ne peut, sans un certain exercice, reconnaître un sens intelligible à ces affirmations : « Dieu est *sa* vérité, *sa* bonté », concevoir qu'un « abstrait » soit identique à un « être », L'âme donc, si elle a quelque idée propre de l'esprit, a seulement celle de l'esprit comme affecté et informé « cognitivement » de dualité sensible. — Et c'est précisément ce qu'il faut nier, quand nous tâchons de nous représenter les esprits purs. Ils sont les idées « séparées », ils sont étrangers à l'espace,

1. 3 C. G. 46 fin. — Cp. les chapitres précédents, les passages parallèles, contre les Arabes, et in Trin. 6. 3. 547 b.

2. La doctrine sur la connaissance que l'âme a d'elle-même est résumée en ces mots : « Ex obiecto... cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius. » (De anim. 3. 4. — Cf. Opusc. 25. ch. 1). Or, cet objet est matériel ; donc : « Cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et ipsa de se ipsa cognoscat quid est, per hoc quod naturas sensibilium intelligit, ut dictum est. » (3 C. G. 47 fin. — V. encore Ver. 10. 8. — 3 C. G. 46, où Thomas s'efforce d'interpréter dans son sens des textes d'Augustin. On est bien loin, avec cette conception, des théodicées cartésiennes.

et au-dessus de cette catégorie qui s'appelle, dans la langue de S. Thomas, « l'un, principe du nombre. » « Notre intelligence, dont la connaissance prend son « origine du sensible, ne dépasse pas le mode d'être « qu'elle trouve dans les choses sensibles, où la forme « n'est pas identique à son sujet, à cause de la compo- « sition de matière et de forme. La forme, en ces « choses-là, est simple, mais imparfaite, n'étant pas « subsistante ; le sujet informé, qui est subsistant, n'est « pas simple, mais concrétisé. Donc notre intelligence, « quand elle veut signifier quelque être comme sub- « sistant, le signifie comme concrétisé ; quand elle « veut signifier un être simple, elle ne le signifie « pas comme un être, mais comme une détermination « ou une manière d'être ; et ainsi, dans toutes nos « paroles, il y a imperfection d'expression [1] ». Et, de même que nous nommons Dieu imparfaitement, soit que nous l'appelions *Bon*, soit que nous l'appelions *Bonté*, parce que « *bonté* éveille l'idée d'être non subsistant, « et *bon* de chose concrétisée », de même tout effort pour nommer un ange trahit les impuissances de notre esprit, et son asservissement à l'espace et au nombre. Nous sommes tentés de croire la « Gabriélité » aussi multipliable que « l'humanité », nous la distinguons de « Gabriel », et il nous faut, pour ôter ce dualisme, un jugement et des réflexions subtiles auxquelles la plupart ne parviennent pas. Ainsi nous traînons, dans toutes nos démarches intellectuelles, ce que S. Thomas appelle « les conditions corporelles de l'expression », qui sont, en réalité, dans sa doctrine, les conditions corporelles

1. 1 C. G. 30. Cp. 1 d. 33 q. 1 a. 2. — 1 q. 13 a. 1 ad 2. — Ce qui est dit ici de Dieu est répété des anges, qui sont aussi « formes simples. » 1 q. 13 a. 12 ad 2.

de l'intuition, et qui nous voilent l'essence des substances séparées. Notre intuition ne peut que confondre avec l'abstraction mentale, qui dit généralisation, l'abstraction réelle, qui est immatérialité. La connaissance de la condition spirituelle est invinciblement obstruée, chez nous, par du quantitatif, du spatial [1].

Notre idée de Dieu est encore plus misérable. L'Ange a des déterminations qui ne sont pas lui-même ; il est, par exemple, saint ou pécheur. Composée de puissance et d'acte, sa nature n'est pas d'exister. Donc mon intelligence pluraliste trouve encore où se prendre : parce que l'ange est dans le genre, la dualité de termes est encore possible, si les termes sont extrêmement généraux. Je puis dire : il est *un* intelligent, il est *un* être,

1. « Condiciones corporales... quantum ad modum significandi. » 1 q. 13 a. 3 ad 3. — Il est certain que S. Thomas, qui, dans la question de l'analogie, parle ordinairement du *langage*, juge au fond l'*intuition* humaine (V. 1 C. G. 30 ; Pot. 7. 5. 2. etc.) — Quant à l'impossibilité de la multiplication du semblable hors l'espace, à laquelle il est fait allusion dans le texte, S. Thomas a coutume, quand il énonce le principe, de l'accompagner d'une comparaison : *sicut albedo, si separata exsisteret, non posset esse nisi una numero.* (Voir Spir. 8, etc.) Mais le supposé même qu'implique cette image (qui est le paradoxe platonicien), comme aussi les contradictions violentes qu'a toujours rencontrées la thèse, montrent bien jusqu'à quel point l'intuition humaine est esclave de « l'un, principe du nombre. » — Pour compléter la critique de la catégorie du nombre d'après S. Thomas, il faudrait entrer en de multiples détails touchant la Trinité et l'Incarnation ; il faudrait étudier aussi sa conception de l'*aevum* (ou durée angélique). Ce qu'on a dit ici suffit à faire voir comment les conditions spatiales sont pour lui restrictives de l'intellection, surtout si l'on se rappelle que l'univers spatial n'est à ses yeux qu'un point dans le monde intelligible. — On trouverait une application purement philosophique du même principe dans la théorie des connaissances de l'infini : l'intellect, par accident, et en tant qu'il reçoit des sens, connaît « sub ratione quantitatis dimensivae », et pour cela « impe- « ditur a comprehensione lineae vel numeri infiniti. » (4. d. 49 q. 2 a. 3).

il est *quelque* chose [1]. De Dieu, non. Il est acte pur, l'*Esse* subsistant en qui toute dualité disparaît ; il est hors le genre, il est donc hors toute notion créée. On l'a très bien dit : « Qu'est-ce qu'une notion qui devrait se « définir en enveloppant d'autres notions dont le défini, « quoique divers, devrait en même temps être identi- « que [2] » ? Pour concevoir l'Intellection divine, il faudrait concevoir une intellection qui fût identiquement et formellement acte d'amour, et de même, une justice qui fût miséricorde. Cela est vrai de chacun des attributs de Dieu, car, si j'affirme une qualité d'un homme, « la « chose signifiée est en quelque manière circonscrite et « n'échappe pas ; quand on l'affirme de Dieu, la chose « signifiée demeure incomprise et dépasse la signifi- « cation du nom ». Toute qualité, pour être dite de Lui, doit être arrachée au genre de la qualité [3].

Qu'on dise même : l'Être. De toutes les dénominations que nous appliquons à Dieu, étant la plus indéterminée, c'est la moins imparfaite [4]. Mais, pour dépasser

1. Et cette connaissance reste positive, « affirmative » 1 q. 88 a. 2 ad 4. L'Ange n'est pas au-dessus des catégories de subtance et d'accident.

2. M. Sertillanges, dans la *Revue de Philosophie* (fév. 1906, p. 153).

3. 1 q. 13 a. 5. — On applique à Dieu des mots désignant tels ou tels accidents, mais il faut d'abord en nier la catégorie de l'accident (Pot. 7. 4. obj. 3 et 4, et rép. — 7. 7. ad 2 in contr.) Il en est de même pour la « relation » (πρός τι d'Aristote) dans la spéculation théologique : on lui garde sa spécification *ad aliquid*, en lui supprimant son genre d'inhérence accidentelle. (V. Pot. 8. 2, et l'explication pour le mot *personne*, Pot. 9. 4. 6.) Le *quid est* de Dieu étant précisément la Trinité, il faut que la substance ellemême, *abstraction faite des relations*, ne soit que comme un mode d'être : « dici secundum substantiam pertinet ad modum signifi- « candi. » (Pot. 8. 2. 5.) *Substance* et *relation* sont d'ailleurs les seuls noms de prédicaments qu'on puisse employer en parlant de Dieu, parce qu'ils sont les seuls à ne pas dire composition et inhérence. (1 q. 28 a. 2. — Quodl. 7. 4.)

4. Parce que « plus un nom est commun, plus il est convenable

la spécialisation des attributs, une pareille notion donne-t-elle une idée propre de la substance divine ? Aucunement. Car, que le mot soit un (*Ens*, *esse*), ou double (*l'Être*, *qui est*), toujours l'inéluctable dualité subsiste. Nous pouvons nous souvenir que cette note est convertible avec cent perfections conçues par nous, mais nous concevons toujours *un* être qui fait nombre avec les autres, qui, comme eux-mêmes, *participe* l'existence, et ne l'*est* pas. Donc, ici comme ailleurs, il faut sous-entendre que mon intelligence, au moment même où elle s'exerce, condamne une condition nécessaire de son exercice.

Tout cela fait comprendre, ce me semble, que la voie négative est tout autre chose, pour S. Thomas, qu'un « raffinement de méthode ». « En matière divine, les « négations sont vraies, et les affirmations défec- « tueuses »[1] ; (l'idée négative) « est la connaissance « *propre* que les démonstrations donnent de Dieu »[2]. Ces assertions bien connues doivent être prises en toute rigueur. D'ailleurs, on les traduirait mal en disant : « Nos concepts de Dieu sont purement néga- « tifs ». Ils ne sont, à proprement parler, ni négatifs, ni positifs, et cela, parce qu'ils ne sont pas *uns*. Aucune notion n'est véritablement commune à Dieu et à la créature, aucune notion n'est donc, *telle quelle*, attribuée à Dieu. Mais toute notion contient dans sa gangue un élément positif, qui constitue la seule connaissance propre dans l'ensemble qu'on nomme l'idée analogique, et toute

« pour parler de Dieu... car, plus il est spécial, plus il *détermine* « un mode d'être, qui convient à la créature. » (1 q. 33 a. 1. Cf. q. 13 a. 11, etc.).

1. 1 q. 13 a. 12 ad 1. C'est une citation du faux Denys.
2. 3 C. G. 49. Cf. In Trin. 2. 2. 2.

notion, étant non seulement limitée, mais concrète ou complexe [1], appelle un jugement négatif. Les trois « voies, de causalité, de négation, d'éminence », intègrent en réalité un unique processus [2], que me rappellent les noms inventés par le pseudo-Denys. Quand je dis *supersapiens*, après *sapiens* et *non sapiens*, la singularité du terme me fait souvenir que toute perception doit être accompagnée de la négation de mon mode de percevoir, pour que je puisse viser plus d'être. — On voit aussi pourquoi Dieu, dépassant toutes les catégories, ne doit être dit « ni espèce, ni individu », « ni universel ni particulier » [3]. Ce sont là des déterminations qui supposent le genre.

Les mots, d'ailleurs, ne doivent pas faire illusion. Le troisième moment du processus analogique consiste à tâcher d'unifier les deux premiers. Mais une conception correcte du second montre que l'intuition de l'ensemble est à jamais absente. Rien ne m'empêche assurément d'imaginer *un mot* pour l'objet visé par les multiples démarches de mon esprit, s'il m'est prouvé que cet objet existe. Mais, le mot trouvé, les idées n'ont pas bougé d'une ligne : elles ne se sont pas fondues en une idée, pas plus qu'un tas de malles sur lequel on jette une bâche ne devient du coup une seule malle. Le langage humain peut tout recouvrir et beaucoup suggérer, mais l'on ne retrouvera jamais en lui plus que n'y peut mettre l'intellection humaine. Ainsi, je puis vouloir parler d'un cercle carré et l'appeler le cercle A : le choix d'une étiquette n'a pas rendu l'objet plus pensable. L'idée de Dieu, qui n'est pas contradictoire, est complexe : écrire

1. V. In Trin. 1. 4.
2. Pot. 7. 3. et In Trin. 3. 3. 1.
3. 1 q. 119 a. 1.

Ipsum Esse en un seul mot n'unifierait pas le processus mental. Le « nom analogique », — si l'on n'attribue pas à Dieu des noms réservés à la façon de Denys, — a seulement cette différence avec l'*idée* analogique, qu'il est une même enveloppe qui sert successivement à deux contenus différents. Lui-même, d'ailleurs, s'il n'est pas inventé de toutes pièces, révélera à l'esprit son insuffisance. Car le langage ne nous offre, pour couvrir nos fantômes d'idées, que deux sortes de masques, noms concrets et noms abstraits ; nous avons vu que toujours la réalité les déborde. Que nous disions *Dieu vivant* ou *Vie*, nous parlons toujours mal.

En résumé donc, les deux critiques parallèles du langage et de l'intellection nous l'apprennent : nous sommes si peu aptes à saisir par l'idée pure les intelligibles subsistants, que nous n'arrivons même pas à nous former de leur nature une notion subjectivement une. Revenons donc aux essences matérielles : *nos non scimus nisi quaedam infima entium* [1].

II

Cette doctrine de l'analogie, qui permet l'affirmation du supra-sensible, mais en renvoie à une autre vie la perception, laquelle est pourtant l'exercice propre de l'intelligence, avait le double avantage de rendre compte

1. 3 C. G. 49. — Il est notable que S. Thomas n'aurait pas eu à signaler l'impossibilité de se faire des idées *unes* du supra-sensible, s'il eût adopté, au lieu de sa doctrine de l'analogie, la théorie bien plus commode et simpliste du symbolisme. Il ne l'a pas fait. C'est à tort, en effet, qu'on donnerait cette portée générale au curieux passage De Anim. 9. 18, où S. Thomas vise seulement la tendance qu'a l'homme de revêtir d'images concrètes ses idées du spirituel.

de nos désirs intellectuels les plus audacieux, et d'en proclamer, pour ici-bas, la perpétuelle vanité. Elle pose les fondements d'une critique de l'intelligence sous la forme humaine. Reste à savoir si les principes en ont été suivis avec assez de rigueur, et si un examen analogue des idées que nous avons des substances matérielles n'aurait pas dû étendre, aux yeux de S. Thomas, le domaine de la connaissance analogique et dissiper quelques illusions qu'il garda.

Les substances matérielles, les « êtres infimes » eux-mêmes, comment les connaissons-nous ? L'intellection, avons-nous dit, est parfaite dans la mesure où elle saisit l'être tel qu'il est. Or, l'être proprement dit ou la « substance première », c'est, dans notre monde, le composé de matière et de forme qui constitue l'individu. La nature humaine n'a pas d'être hors des principes individuants, et, parce que la vérité se mesure exactement sur l'être, « la vraie nature humaine » connue « dans Pierre ou dans Martin comprend *telle* âme et *tel* corps ». Qui ne possède de l'être matériel qu'une notion incomplète, ne peut porter sur lui un jugement absolu [1]. Les intuitifs purs en ont des idées véritables, eux dont la perception concentre en son indivisible unité toutes les déterminations qui vivent ensemble dans l'unité réelle de l'objet [2].

Mais l'intelligence humaine, au lieu de percevoir le singulier, conçoit à son occasion l'idée de l'essence, et a besoin des puissances sensitives pour appréhender « d'une façon quelconque » l'individu [3]. — Si l'on rap-

1. Cp. 3 d. 20 a. 5 sol. 2.
2. Quodl. 7 a. 3 ad 1.
3. Notre perception du singulier a donc ceci de commun avec les idées analogiques, qu'elle n'est pas intrinsèquement une, ni directe, mais s'opère par une réflexion du sujet sur ses actes.

proche cette affirmation de celle qui proclame l'exclusive réalité du singulier, à quoi faut-il conclure ? à une contradiction entre l'ontologie et la théorie de la connaissance ? C'est ce que plusieurs reprochent à Aristote, et ce qu'on aurait certainement le droit de reprocher à un penseur qui, maintenant l'adéquation intellectualiste de l'être et de l'idée, ne supposerait cependant d'autre intellection que l'intellection humaine. Mais c'est ce qu'on ne peut reprocher à S. Thomas, qui, comme légitime conclusion du problème, reconnaît expressément une disproportion entre notre intelligence et l'être, l'appréhension de celle-ci étant trop confuse et vague pour saisir toute la détermination réelle de celui-là. Cette moindre estime de la connaissance conceptuelle se fait jour en des textes très clairs. « La nature de la pierre, « ou de toute autre chose naturelle, ne peut être connue « complètement et vraiment hors le cas de la connais- « sance qui la saisit dans un sujet singulier » [1]. Et encore : « Entre les connaissances intellectuelles, celle « de l'intelligence humaine est la dernière ; aussi les « espèces intelligibles sont reçues dans notre esprit avec « la plus minime efficacité intellectuelle, si bien que par « elles l'intellect humain ne peut connaître les choses « que quant à leur nature universelle, générique ou spé- « cifique... C'est pourquoi nous connaissons le singulier « par les sens, l'universel par l'intelligence ». Et plus loin : « Plus une puissance connaissante est élevée, plus

« Per quamdam reflexionem, in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, et eius speciei originem ; et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium, quorum sunt phantasmata... » (De Anim. 20 ad 1 in contr. De même 4 d. 50 q. 1 a. 3, etc.).

1. 1 q. 84 a. 7.

« elle est universelle : ce qui ne veut point dire qu'elle « connaisse seulement la nature universelle, car alors, « plus elle serait haute, plus elle serait imparfaite, « puisque ne connaître qu'universellement, c'est con- « naître imparfaitement, et rester entre la puissance et « l'acte. Si donc l'on dit que la connaissance plus haute « est plus universelle, c'est parce qu'elle s'étend à plus « d'objets, et pénètre chacun d'eux plus intimement »[1].

Les principes de l'ontologie thomiste nous permettent de caractériser mieux cette imperfection, cette disproportion entre l'idée humaine et l'être. Il ne suffit pas de dire qu'on est ici en présence d'une connaissance *inadéquate :* on peut, suivant S. Thomas, connaître les individus par intuition, sans pourtant les épuiser ; c'est le cas des Anges[2]. — Il n'est pas fort exact de dire : connaissance *partielle.* Car, dans l'*essence* réelle, S. Thomas, à part les accidents et l'*esse*, ne connaît qu'une composition réelle, celle de matière et de forme ; le principe individuant est pour lui la matière même, intrinsèque à l'essence réalisée, et qui n'en saurait donc être adéquatement distinct. Mais dire que, d'après lui, l'esprit connaît la forme physique (comme *anima*), et ignore la matière (comme *corpus*), c'est faire une confusion grave et une erreur[3]. — Donc, ce que l'esprit con-

1. Opusc. 14 c. 14.

2. Spir. 1. 11.

3. La distinction des « formes » comme *anima* et des « formes » comme *humanitas,* si indécise chez Aristote, est au contraire un trait caractéristique de la métaphysique thomiste. Voir in 5 Met. l. 8 (542) ; in 7 Met. l. 9, 1 q. 75 a. 4 ; Pot. 9. 1, etc. — On s'étonne de voir la confusion encore faite dans des ouvrages aussi solides que Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus,* p. 634 ; Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* II[8], p. 271. — La conscience nette de la distinction fait clairement voir à S. Thomas que la matière, c'est-à-dire l'impénétrable à notre esprit, est intrinsèque à l'objet à connaître, et le force dès lors à rabaisser la valeur de notre connaissance.

naît, c'est un être conçu comme une abstraction (comme *humanitas*, la « forme métaphysique » des Scolastiques postérieurs), mais représentant en réalité la totalité de l'essence, matière et forme physiques. Ce qu'il laisse, c'est la singularité même de l'être total que constitue *cette* matière avec *cette* forme, singularité indistincte de l'être lui-même, et détermination intrinsèquement constitutive de l'objet [1].

Cela est inintelligible s'il s'agit ici de connaissance directement produite par l'objet lui-même. Cela, au contraire, se comprend fort bien si l'idée est conçue comme une création originale, fruit autochtone de l'esprit, produit nouveau de son activité. Ici, l'étude du mécanisme de la connaissance éclaire singulièrement les spéculations sur sa valeur. Il faut reconnaître que nos idées des choses matérielles sont, pour S. Thomas, des *concepts*, non des *percepts* ; il faut insister sur l'œuvre originale de l'intellect actif, qui crée l'idée : FACIT *intelligibilia esse actu*. Les intelligibles ne se trouvent pas en acte hors de l'âme humaine, mais « la « chose comprise est constituée ou formée par l'opé- « ration de l'intelligence, qu'il s'agisse d'une notion « simple ou d'un jugement » [2]. C'est pour cela même qu'il faut admettre un « intellect agent », alors qu'il n'y a pas de « sens agent » [3]. Mieux que les plus fines

1. « Humanitas... dicitur quod est forma totius,... sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, cum praecisione tamen eorum per quae materia est nata designari. » (Opusc. 26, ch. 3) — « Humanitas... pro tanto non est omnino idem cum homine, quia *importat* tantum principia essentialia hominis, et exclusionem omnium accidentium... humanitas *significat* ut pars. » (In 7 Met. l. 5 fin). Les assertions de ce genre sont fréquemment répétées.

2. Spir. 9. 6.

3. 1 q. 79 a. 3 ad 1 — Cp. 1 q. 85 a. 1 ad 3.

subtilités systématiques, cette comparaison de S. Thomas fait comprendre sa vraie pensée : le sens a vraiment des intuitions ; l'intelligence, faite pour en avoir, et qui en désire, doit, pour sa connaissance du monde extérieur, se contenter ici-bas de *conceptions*. Et ces conceptions, fabriquées par réaction de l'intelligence active sur les impressions passives reçues dans la sensibilité, ont pour essentiel caractère d'être dépouillées de tout ce qui, dans l'image, était individuel ; elles sont toutes prêtes à servir à la généralisation.

L'imperfection de notre connaissance conceptuelle doit donc être dite une « indistinction », si l'on entend par idée distincte celle qui suffit à distinguer l'objet à connaître de tous les autres. Encore une fois, l'objet à connaître, c'est l'être, et donc le singulier ; or le concept (à moins de se composer avec les multiples appréhensions sensitives) ne peut servir à discerner les singuliers de même espèce : il les confond tous dans l'indivision formelle de l'*essence absolue*. L'image propre, il faudrait même dire l'image officielle de nos conceptions intellectuelles dans le système thomiste, ce sont ces visions troubles qui permettent de décrire grossièrement un objet lointain, sans pouvoir exactement distinguer sa figure [1].

« Cette âme déterminée, cette chair et ces os sont de « l'essence de Socrate, et devraient faire partie de sa « définition, si Socrate pouvait se définir ». Mais l'homme dont les yeux voient Socrate n'extrait intellectuellement de cette perception qu'une notion assez vague pour pouvoir tout aussi bien convenir à Platon. — En insistant sur la nécessité de concevoir la matière

1. I q. 85 a. 3, et passages parallèles.

individuelle comme une part intégrante de l'essence, en même temps qu'il refusait à la matière commune toute réalité en dehors des matières particulières, en identifiant réellement l'*humanitas* et la *Socrateitas*, S. Thomas installait, pourrait-on dire, comme un certain nominalisme au fond des choses. En n'accordant à l'esprit que la perception du même, tandis que les réalités sont diverses, il résolvait très nettement le problème posé chez Aristote, par l'affirmation d'une certaine impuissance et « irréalité » des concepts humains.

III

Un premier pas est donc fait dans la critique de cette ressemblance de l'être que crée en nous l'abstraction intellectuelle. Il est accordé que le concept est général, et que la représentation, même déficiente, de la subtance singulière ne s'opère en nous que par la collaboration du multiple. Mais une nouvelle question se pose immédiatement, concernant encore le concept lui-même. Étant général, peut-il rester un ? Étant abstrait, peut-il se présenter comme l'appréhension immédiate d'une chose ? De cette « essence absolue », de cette *nature* que l'esprit perçoit comme indivise, sans individualité pourtant comme sans pluralité, peut-on dire, puisqu'elle n'est pas un être qui existe, que l'esprit la voit et la vit « telle qu'elle est » ? Si je ne vois pas ce que c'est qu'un ange, est-ce que je vois *ce que c'est* qu'un bœuf ? Des scolastiques postérieurs [1] ont conclu pour la négative,

1. P. ex. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, XXXV. 3. 5. — Tolomei. *Philosophia mentis et sensuum*, disp. 12ª logico-physica, sect. 2, n. 8 ; sec. 3, n. 1.

et n'ont pas manqué de se réclamer de l'autorité de S. Thomas. Je crois leur théorie conforme à ses principes, mais contraire à ses assertions usuelles, sinon à sa doctrine réfléchie. C'est donc une faute de logique dans un système qui n'en compte guère, et un exemple du verbalisme inconscient qui persiste souvent à régir des domaines entiers dans la pensée des plus grands esprits, et des plus sincères.

Je me propose de montrer rapidement que S. Thomas s'imaginait posséder, dans les concepts des quiddités matérielles, cette unité vivante et indéfinissable qui est l'idéal même de la « prise » des choses par l'esprit, cette « similitude de l'essence » dont on peut seulement dire qu'elle est « la chose à l'état intelligible », au lieu de l'être « à l'état naturel » [1]. Il est facile, ce me semble, de faire voir ensuite que ses principes noétiques sont incompatibles avec cette position. Car, par une singulière fortune, la raison même qui le persuadait de la perfection et de la propriété de ses idées est celle qui nous fera conclure à son inconséquence.

Ce précieux moyen terme est l'équation de la définition avec le concept propre. Dans l'état actuel, la vue d'une *chose* telle qu'elle est va de pair, pour S. Thomas, avec la possibilité de la définir. Nous ne voyons pas Dieu tel qu'il est, et nous ne voyons pas l'Esprit pur : Dieu, Gabriel ou Raphaël sont indéfinissables, tout comme l'homme individuel, Platon ou Socrate [2]. Nous

1. Quodl. 8 a. 4. « Species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus ».

2. La raison en est, pour l'Ange, que nous n'en avons pas de notion propre, et que, d'ailleurs, sa notion ne peut se morceler (Opusc. 26 c. 6 — In 7 Met. l. 15, etc.) ; pour Socrate, que la matière individuelle, ignorée par nous, fait partie de son essence :

pouvons définir les substances naturelles, l'homme, le bœuf, l'olivier ; donc nous pouvons les concevoir comme ils sont. *Et ces deux opérations sont identiques.*

« Il suppose d'abord que la définition signifie l'essence de la chose ». On pourrait le dire de S. Thomas comme il le dit d'Aristote [1]. Non seulement l'on rencontre à chaque page l'expression courante : *forma speciei, quam significat definitio*, non seulement il va jusqu'à dire, pour faire plus court : « la définition, c'est la « chose » [2], mais il identifie expressément la définition et le concept parfait. Donc, à plus forte raison, qui définit, voit. « Quand l'homme a l'intellection d'une créature, il « conçoit une certaine forme, qui est la ressemblance de « la chose selon toute sa perfection, et c'est ainsi que « l'intelligence définit les choses » [3]. « Quand on par- « vient à savoir la définition, on a une connaissance « parfaite de la chose [4] ». « La chose est comprise quand « la définition est sue, si du moins la définition même « est comprise » [5]. Répétant ailleurs cette dernière affirmation, il ajoute ces mots significatifs : *definitio enim est virtus comprehendens rem* [6]. Et cette puissance de

« oportet igitur, si singulare definitur, in eius definitione poni aliqua nomina, quae multis conveniant. » (In 7 Met. l. 14, etc. — Cf. plus bas, p. 118 et suiv.) — Les abstractions dernières sont naturellement indéfinissables, les définitions ne pouvant se suivre à l'infini. (In 1 Post. l. 32) Les *genres* sont définissables en tant qu'ils sont, à la façon des espèces, subsumés sous des genres supérieurs. (In 5 Met. l. 3 — In 7 Met. l. 11, etc.)

1. In 2 Post. l. 8. — Le mot d'Aristote est : λόγος τοῦ τί ἐστι (2 Post. c. 10.) Cp. Top. 7. 5 : λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων.

2. « Definitio enim est idem rei. » In 7 Met. l. 9 (p. 3 a.).

3. Ver. 2. 1. — Cp. 1 d. 2 q. 1 a. 3, où S. Thomas explique le mot d'Aristote cité plus haut. La *ratio* (λόγος), c'est, dit-il, « id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis : *et hoc in his quae habent definitionem est ipsa rei definitio.* »

4. In 5 Met. l. 22. 571 a.

5. Ver. 8. 2. 4.

6. Ver. 20. 5.

la définition se communique au mot comme au concept : « le mot *homme* exprime par sa signification l'essence « de l'homme comme elle est, parce qu'il en signifie la « définition, laquelle en déclare l'essence » [1]. Enfin : « Nous pouvons connaître la substance de la pierre « comme elle est, en sachant ce que c'est qu'une « pierre [2] ». — Ces déclarations se précisent en certains passages où la vue de la pure essence est opposée à celle des notions qu'on s'en peut former par analogie [3]. Elles prennent une importance décisive, si on les rapproche de la théorie thomiste de la science : la définition essentielle a pour rôle d'être tête de déduction, majeure du syllogisme scientifique ; on en peut tirer la liste des propriétés spécifiques de la chose, qu'elle contient virtuellement [4]. On n'en saurait donc douter : la définition est bien conçue par S. Thomas comme livrant à l'esprit le tout intelligible de la chose, le double mental d'une quiddité substantielle, proportionné à ses exigences, et le satisfaisant parfaitement.

Entendons bien, d'ailleurs, que, fidèle à sa doctrine

1. 1 q. 13 a. 1.

2. 1 q. 13 a. 8 ad 2. « Substantiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis », et ainsi le nom de la pierre signifie son *quod quid est*, ce qui n'est pas le cas pour le nom de Dieu. — Et ailleurs, à propos des Bienheureux et de l'incompréhensibilité divine : « Non videbitur Deus ab eis sicut videtur res per suam definitionem, cuius essentia comprehenditur. » (4 d. 49 q. 2 a. 3 ad 5).

3. J'attirerai particulièrement l'attention sur 3 d. 35 q. 2 a. 2 sol. 1 ; ce texte est précieux par la comparaison avec l'intuition angélique, et indique que l'intelligence humaine parvient elle aussi (mais *après* un discours) à une vue unifiée, que S. Thomas ne semble pas considérer comme analogique. Voir les termes bien différents employés à propos des objets spirituels (ibid. et sol. 2) — Cp. encore in Div. Nom. c. 7 l. 2, 3 d. 23 q. 1 a. 2.

4. In 2 Phys. l. 15 380 b., etc. — Ver. 2. 7 : « Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia illius speciei ».

de l'origine sensible des idées, jamais il ne dit ni ne pense qu'on arrive à connaître la substance autrement que *par le moyen* des accidents. Mais autre chose est de préciser le mode de la genèse des définitions [1], autre chose de porter un jugement général sur leur valeur. Et, si l'on examine de près les passages en question ici, l'on s'aperçoit qu'ils se divisent en deux catégories bien tranchées. Certains, sans doute, affirment que nous nous arrêtons net à l'accidentel ; mais d'autres supposent évidemment que nous passons outre, et que, grâce à l'activité propre de l'esprit, nous découvrons cette note intime et substantielle (*differentia*), qui livre à l'esprit l' « essence » du chêne ou du tigre, aussi claire, aussi nue, que l'essence du triangle ou du carré.

Par exemple, nous usons d'une différence accidentelle, faute de percevoir l'essentielle, quand nous définissons la noirceur ou la blancheur par une de leurs propriétés relative à notre œil, *congregativum* et *disgregativum visus*. C'est là s'arrêter à un effet, car la cause et la vraie différence, c'est, dit S. Thomas, une certaine « plénitude de lumière » qui se trouve dans la blancheur et que nous ne pouvons plus exactement déterminer [2]. — Au contraire, quand nous définissons l'homme « animal raisonnable », nous atteignons, par delà les opérations et les accidents, une différence vraiment constitutive et substantielle, qui est la différence spécifique. On peut dire que la définition de l'homme est

1. Je laisse de côté, dans la discussion qui va suivre, les difficultés qu'on pourrait opposer à la méthode suivie pour arriver aux définitions. Soit qu'on procède par divisions, soit qu'on préfère la voie montante (Cf. in 1 Post. l. 32, 33 ; — in 2 Post. ll. 13-16), il reste toujours que le résultat est une notion double, et c'est la valeur de ce résultat que je critique.

2. In 10 Met. l. 3. 125 a.

présentée par S. Thomas comme réalisant l'idéal, sans plus [1] ; il paraît qu'il croyait posséder ici la formule presque magique qui livre à l'esprit le fond de l'être, « le mot signifiant ce qui est », « le miroir égal à l'essence de la chose », *speculum adaequans essentiam rei*. — Entre ces deux extrêmes, la définition de l'homme et l'essai de définition du blanc, les intermédiaires sont nombreux, et l'on passe par des transitions assez obscures, où les expressions identiques de notre auteur semblent parfois recouvrir des conceptions différentes. Toujours, « l'on monte des accidents à la connaissance des essences », selon la formule aristotélicienne, mais il faut s'arrêter parfois plus ou moins loin du but. Certains accidents sont plus fonciers, plus « proches de l'essence » que ceux indiqués pour le noir et le blanc : telle est, par exemple, la « figure » dans les règnes animal et végétal [2]. D'autres sont effets propres, ou même adéquats, de la cause, si bien qu'en certains cas un simple raisonnement, de l'idée de l'accident propre, tirerait celle de la différence (comme si de *bipède* l'on concluait *raisonnable*) [3]. D'autres fois, il n'y a pas à changer le mot, mais à comprendre qu'il signifie l'essence, et non l'accident, et qu'on ne nomme plus seulement une qualité, mais « du qualitatif » [4]. Dans ces derniers cas, l'essence

1. Voir spécialement Spir. 11. 3 ; — et cp. les raisons données pour prouver qu'il ne peut exister qu'une seule espèce d'animaux raisonnables. In 2 An. l. 5. 73 a. — Cp. 1 q. 85 a. 6.

2. In 2 Phys. l. 5 — Cp. 2 d. 3 q. 1 a. 6. etc.

3. Ver. 10. 6. — 1a 2ae q. 49 a. 2 ad 3 — In Trin. 1. 2. — Opusc. 26. ch. 6.

4. « Secundum quod quale invenitur in genere substantiae secundum quod differentia substantialis dicitur praedicari in eo quod quale. » In 5 Phys. l. 4. — *Sensitif* et *raisonnable* sont des différences *per se*, l'une générique, l'autre spécifique, prises des *puissances* (vue, odorat, intelligence...), mais appliquées aux *natures* elles-mêmes. (De Anim. 12. 8. — De même 4 d. 44 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 3; Ver. 10. 1. 6, etc.)

est vraiment atteinte, vue, touchée. En résumé, « notifier » le chameau par la couleur de son poil serait s'arrêter à un accident très extérieur ; décrire sa taille, sa physionomie, sa bosse, serait donner une bonne base de classification zoölogique, mais il ne sera vraiment défini que lorsqu'on pourra nommer la « complexion » particulière qui contraint en lui la nature animale générique à telle espèce, en la déterminant à telle ou telle façon de sentir [1]. S. Thomas croit qu'il peut être défini. On peut dépasser toute la multiplicité des accidents physiques et parvenir à leur source unique et commune. La définition idéale, métaphysique, est une comme l'essence : *simpliciter significat unum*

1. In 2 An. l. 5. 73 a. « Diversificantur species sensitivorum secundum diversas complexiones, quibus diversimode se habent ad operationes sensus. » — In 7 Met. l. 12 : l'essence du lion est d'être un animal « (quod habet animam sensitivam) talem, scilicet cum abundantia audaciae. » Cp. in Trin. 5. 3. (t. XXVIII, 534 a.) S. Thomas veut exprimer dans un mot le principe d'harmonie intérieure qui conditionne tous les détails. La recherche de cette note une, originale, et n'excédant pas l'espèce (« in... equis, puta hinnibile ». 2 Post. l. 16) contredit certaines réponses d'un sage agnosticisme données ailleurs (2 Post. l. 13) et qui réduisent l'œuvre de la définition à circonscrire et notifier le défini comme le seul objet où se rencontrent ensemble un certain nombre d'accidents communs. C'est précisément parce qu'il a devant les yeux cet idéal, que S. Thomas distingue si soigneusement de la définition parfaite, non seulement les « notifications » extérieures, à l'aide des « propriétés » (In. 7 Met. l. 12. — In. 2 Post. l. 8), mais encore (1 d. 1 Exp. t.) les définitions par causes partielles. Il affirme souvent qu'on peut donner d'un même objet diverses définitions prises des diverses causes, mais il tient toujours qu'une seule est parfaite, qui renferme toutes les autres. (3 d. 23 q. 2 a. 1 ad 8 ; in 1 Post. l. 15 ; in 2 Phys. l. 5 ; 1a 2ae q. 55 a. 4, etc.). Il y a plusieurs définitions « comme il y a plusieurs quiddités d'une même chose » (In 2 Post. l. 7. 250 b.) ; ce sont donc, selon sa doctrine, des coups d'œil abstractifs et partiels. Cp. le principe (Pot. 7. 6) : « unius formae non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quae sit eiusdem rationis cum ea ; possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae ».

de una re, cuius ratio est... quia essentia cuiuslibet rei est una [1].

Nous constaterons plus loin l'influence de cette conception sur l'épistémologie thomiste, et comment elle tendait à imposer à toutes les sciences la forme déductive. Pour le moment, une seule chose nous importe : cette prise parfaite des essences est-elle en harmonie avec les principes noétiques jusqu'ici exposés ? Ou S. Thomas eût-il été plus conséquent, en ne parlant pas ici de connaissance des quiddités « telles quelles » ? Fallait-il dire analogiques nos notions des substances matérielles, si la notion *analogique* se définit par opposition à la présence vitale, à l'idée qui du même coup et directement représente la chose et unifie la conscience, parce qu'elle est image de l'être tel qu'il est ?

Il me paraît que la dualité même des termes, essentielle à la définition selon S. Thomas, aurait dû lui imposer cette manière de voir. Dualité de termes veut dire ici dualité d'idées, car l'espace laissé entre les sons ne fait rien à la chose, et lui-même semble bien le reconnaître[2]. Mais, tant qu'il y a dualité d'idées, l'essence n'est pas comprise « comme elle est. » A quelle réalité, en effet, correspond, d'après S. Thomas, la diffé-

1. In 2 Post. l. 8. Cette théorie de la définition est d'inspiration toute semblable à celle de l'explication des êtres par « l'opération maîtresse » et le « caractère dominant. » (V. au tome Ier de la *Philosophie de l'art,* de Taine, la fameuse description du lion : elle a été citée par des néo-scolastiques comme illustrant très heureusement leur notion de la *forme.*) On y prend sur le vif la prétention de l'intellectualisme anthropomorphique de plaquer sur l'être l'unité que postule l'esprit. C'est pour cela même que S. Thomas peut être accusé de n'être pas ici d'accord avec lui-même : cette conception de la puissance de nos formules appelle logiquement la déduction des espèces réelles, et la réduction du multiple harmonisé, à l'un *rationnel,* qui sont contraires à ses principes (p. 116).

2. V. p. 108, note 2.

rence ? à une contraction, à une détermination *intérieure* du genre. « Animalité » n'est « distincte » de « léonité » que pour *notre* considération ; malgré toutes les métaphores, le genre reste une « notion du second degré. » De même qu'on ne peut concevoir *proprement* la matière sans rapport à une forme, et inversement, — de même on ne pourra concevoir *proprement* l'animalité que comme humaine, léonine, canine, ou autrement spécifiée : la connaissance propre est, par définition, entièrement symétrique à l'être [1]. Si donc les deux idées du genre et de la différence sont propres, il y a entre elles coïncidence et fusion. On a la prise parfaite de l'intelligible, de l'*ens et unum*, mais, comme ce n'est plus morceler, ce n'est plus définir [2]. « La différence et le

1. Le système de Scot, avec sa distinction formelle *ex natura rei*, appelle tout naturellement l'équation de l'intelligible et du définissable. Mais quand S. Thomas dit qu'on conçoit ou qu'on définit *par addition*, et compare ce procédé au discours syllogistique (Quodl. 8 a. 4. Cf. In Trin. 6. 4. etc.), il doit nécessairement penser, pour être d'accord avec ses principes, qu'il décrit un mode de connaître par fragmentation, très inférieur à l'idéal de l'intelligence. Sa doctrine de l'être l'oblige à considérer toute abstraction comme une impuissance. Il a raison sans doute de rapprocher la théorie de la *différence* unique de celle de la *forme* unique (In 7 Met. l. 12. 21 b. « Si enim essent plures formae secundum omnia praedicta, non possent omnes una differentia comprehendi, nec ex eis unum constitueretur »), mais il aurait encore plus raison de refuser la perfection idéale à ce concept doublé qu'est la définition. (Si parfois il déclare que le genre répond à la matière, et la différence à la forme, on sait qu'à l'exemple d'Avicenne, il ne voit dans cette formule qu'une métaphore. La matière et la forme ne font pour lui qu'un être, et n'ont qu'une idée).

2. « Ipsa enim definitio, scilicet secundum se, oportet quod sit divisibilis » (In 5 Met. l. 6. 535 a. cp. Ar.) Les notes peuvent être plus nombreuses que deux (In 2 Post. l. 15. 275 a.), mais l'idéal est de trouver un genre prochain qui résume les genres supérieurs (In 7 Met. l. 12. 18 b. 20 b.), et le nombre des mots est purement accidentel. Ce qui est capital, c'est qu'il reste deux idées : « In specie hominis intelligimus animal et rationale. » 1 q. 12 a. 10 ad 1, etc.

« genre, dit S. Thomas, font un seul être, comme la « matière et la forme, et comme c'est une seule et même « nature que la matière et la forme constituent, ainsi la « différence n'ajoute pas au genre une nature étrangère, « mais détermine sa nature à lui [1] ». La conclusion s'impose : dans le concept, où cette unité est brisée, il faut reconnaître autre chose que la pure transposition de l' « état réel » à l' « état intelligible », il y a décomposition, connaissance impropre et analogique.

On pourrait encore raisonner ainsi : l'essence réelle comprend la matière, et l'essence absolue comprend la matière commune. Mais la connaissance intellectuelle de la matière ne se conçoit, chez S. Thomas, que de deux façons : chez les esprits purs, qui puisent leurs idées dans celles de Dieu, l'esprit atteint en elle-même la singularité matérielle ; chez les hommes, qui reçoivent leur connaissance des objets, toute idée de la matière spécifiée dit nécessairement retour, réflexion sur une perception sensible. Ce retour, introduisant dans la notion une complexité comparable à celle des idées analogiques étudiées plus haut, empêche pour jamais l'unité de l'idée d'une substance matérielle. C'est dire que les notes ne sont pas propres. Cette explication, qui rappelle les principes les plus universels de la noétique thomiste, a l'avantage de faire voir immédiatement que *toute idée générale* des substances *est nécessairement une idée analogique*, et que l'idée propre n'en saurait être abstractive, mais condensatrice *a priori*. C'est ainsi que les anges perçoivent les choses par des formes innées, naturelles à leur intelligence, et qui sont le type de tout l'être : matière et détermination. Les idées de

1. 2 C. G. 95.

l'Ange le plus infime sont au moins égales aux espèces naturelles [1]. Semblablement, l'âme humaine a l'idée propre des « choses » insubstantielles dont elle-même est la mesure, à savoir des *artificiata*. — La théorie de S. Thomas est ainsi rectifiée et mise en harmonie stricte avec son principe : « Ce qui est connu intellectuellement, « est connu par soi, *et la nature du connaissant suffit* « *à cette connaissance, sans aucun moyen exté-* « *rieur* [2]. »

Peut-on dire, du reste, qu'il se soit proprement contredit ? Le mot « contradiction » doit revêtir un sens

1. Ver. 8. 14.

2. 1 C. G 57. 8. — On remarquera que l'idée de l'*artificiatum* est complexe sans être impropre : comme l'être est, ainsi il est connu, et un objet qui n'est un que par l'intention humaine et pour l'usage humain, n'est pas perçu dans cette unité accidentelle (*unum per accidens*) sans la perception de sa finalité humaine. En matière de psychologie et de morale scientifique, la définition pourrait encore être dite propre et parfaite, précisément parce qu'elle-même crée l'unité de son objet. Cp. les réflexions de 1ª 2ªᵉ q. 18 a. 10 : « Species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae... Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum ; sed, quolibet dato, potest ulterius procedere... » — Enfin, l'on pourrait concéder, pour une raison semblable, une idée propre des accidents et phénomènes sensibles, qui sont des abstractions, et relatifs à notre mode subjectif d'appréhender (p. 21, n. 2) : cette idée resterait complexe, comme impliquant un retour intellectuel sur l'acte de perception sensible. — Ainsi restreinte, la théorie du concept propre serait parfaitement conforme aux principes de S. Thomas : sur l'intuition directe du moi actuel s'embrancheraient les conceptions propres des réalités qui lui sont relatives. Il est à noter que la plupart des définitions qu'étudie S. Thomas rentrent dans les catégories ici énumérées ; c'est « la maison », « l'éclipse », « la magnanimité », etc. — Mais (et ceci est une nouvelle preuve qu'il considère la définition comme une véritable prise intelligible de l'être), il affirme théoriquement que seule la substance est parfaitement définie. « Secundum quod aliqua habent esse, possunt definiri... ideo nil perfecte definitur nisi substantia. » (2 d. 35 q. 1 a. 2 ad 1). Toute la discussion de In 2 Post. l. 8 indique clairement aussi qu'il comprend les substances naturelles parmi les objets définissables.

spécial quand on oppose, chez un auteur, des principes certains et profonds à des assertions secondaires et superficielles. La naïveté même des expressions citées incline à croire que Thomas n'a pas approfondi le problème de la définibilité des substances naturelles. L'absence de restriction quand il traite de la définition en général et donne seulement des exemples d'abstraits comme l'éclipse, le tonnerre, le triangle, prouve sans doute l'absence de distinctions dans son esprit, mais ne permet pas de conclure qu'il eût explicitement dogmatisé qu'un chameau peut se définir aussi bien qu'un triangle. Le fait qu'il n'a pas été découragé de la doctrine par la malvenue des résultats, montre qu'il ne fut pas extrêmement soucieux d'en légitimer les conséquences. Que dire de la bonne grâce avec laquelle il abandonne, quand l'occasion s'en présente, la définition type elle-même, qui semblait garantir la valeur du système, celle de l'homme ? Parce que plusieurs Saints Pères ont pris les corps célestes pour des animaux raisonnables, et qu'il ne juge pas absurde cette hypothèse, il est tout prêt à faire entrer dans cette formule prétendument dernière et spécifique autant d'espèces qu'il y a d'astres au firmament [1]. — Toutes ces indécisions et ces concessions méritent de n'être pas oubliées. — Il reste pourtant que le rêve flottait devant son esprit, qu'il pouvait dégager du touffu des actes accidentels la note résumant dans son unicité mystérieuse tout ce que la vie phénoménale épandait. Lui qui avait si bien montré qu'une chose peut être identique à une idée, il n'a pas vu qu'il se contredisait en la faisant identique à *deux* idées, ou à une phrase. Les suites logiques de cette inconsé-

1. Spir. 8. 10. — On sait que pour S. Thomas, chaque corps céleste est seul de son espèce.

quence se développeront dans les chapitres suivants. Quant à l'explication psychologique, elle est facile. Contemplateur subtil de l'invisible, Thomas se désintéresse du monde sonore et coloré. Il en répète ce qu'ont dit les autres. Chez Aristote, le philosophe tient encore du naturaliste : quand il décrit l'apparence extérieure, il est moins obsédé de la préoccupation d' « intelliger » l'essence. Thomas, métaphysicien que la zoologie ne charme guère, pense toujours aux quiddités des substances spirituelles, lucides et transparentes en soi. Sa cupidité intellectuelle est toute pleine du désir de ces diamants : il s'inquiète peu de vérifier le trésor de cuivre qu'il croit avoir, et qu'un essai d'inventaire eût fait, ainsi que les « idées propres » des Esprits et des Mystères, s'envoler au vent.

CHAPITRE TROISIÈME

La Connaissance du singulier, l'Art et l'Histoire.

Quelles que soient les illusions de S. Thomas sur l'opération définissante, elles ne doivent pas faire oublier ses principes sur l'exclusive réalité du singulier, et la nécessité de son appréhension comme tel pour une connaissance absolument « complète et vraie ». Ces principes ne sont pas pour déplaire à ceux des modernes qui insistent le plus sur le vague et la pauvreté de l'idée générale, et placent la perfection de notre connaissance dans une appréhension « plus étoffée » de l'individu [1].

Et en effet, de ces propositions il devrait suivre que la valeur de notre vie connaissante consiste au moins pour la moitié dans ces appréhensions singulières, plus « réelles » si elles sont moins faciles à fixer, plus complètes si elles sont, de soi, moins certaines, et qui sont la matière de l'art et de l'histoire. Il en devrait suivre, pour la « faculté de l'être », la nécessité de serrer de plus près son objet, soit en déduisant, s'il est possible,

1. On a déjà dit quelle opération complexe remplace chez nous, d'après S. Thomas, l'appréhension intellectuelle du singulier. (P. 95, n. 3.) On a dit aussi qu'il admet en l'homme, à chaque instant de la vie consciente, l'intuition du moi singulier actuel, phénoménal, c'est-à-dire de l'esprit informé par l'idée d'une essence matérielle. Pour cette dernière sorte de perceptions, il ne discute même pas la question de leur valeur spéculative.

l'individu, soit en requérant le concours des puissances auxiliaires, basses, mais intuitives, — et, pour la philosophie, l'obligation de critiquer cette opération nouvelle et de préciser les conditions où elle atteindra son rendement maximum.

Une pareille étude ne pouvait guère être attendue de la philosophie grecque. La science, à son aurore, n'avait pu se poser qu'en s'opposant à l'art, créateur de synthèses individuelles, et à la connaissance pratique ; la science enthousiaste des premiers penseurs grecs, et la science plus rassise d'Aristote, sont tournées exclusivement du côté du général. Les Arabes avaient senti le problème et l'avaient mal résolu. Mais le Christianisme ne comportait-il pas certains éléments qui, coexistant avec les principes de l'intellectualisme grec dans l'esprit des philosophes, et agissant à la manière de réactifs, pourraient aider à une appréciation plus exacte du singulier dans l'être et la connaissance ? Sa doctrine de la Providence, qui s'étend aux derniers insectes, son estime infinie pour la moindre des âmes individuelles, rachetée du sang d'un Dieu, la Bible, qui incorpore la morale en des exemples vivants, le mystère de l'Incarnation, qui présente le salut aux hommes dans une personne plutôt que dans une doctrine [1], tout cela semblait devoir faciliter à la philosophie une plus juste appréciation de la connaissance concrète. — L'utilisation philosophique de ces éléments nouveaux était assurément une tâche digne des plus grands esprits. —

1. Plus exactement, aurait dit S. Thomas, dans une personne qui est la source et la fin de toute doctrine. Comparez la théorie du Verbe, et aussi les réflexions de S. Thomas sur la puissance judiciaire du Christ. Il est l'homme « veritate imbutus... unum « quodammodo cum ipsa veritate, quasi quaedam lex et quaedam « iustitia animata ». (3 q. 59 a. 2 ad 1).

Pour ce qui regarde S. Thomas, on sait comment il a envisagé la face ontologique du problème : sa théorie de l'individu est son chef d'œuvre. Restait à passer à l'ordre de la connaissance, et à y faire régner le même équilibre, selon le parallélisme qu'il professait. Dans l'intellection divine et angélique, il rétablit les droits de la réalité complexe, contre Avicenne et beaucoup d'autres. Pour la connaissance humaine, il échoua. L'esprit du moyen âge n'était sans doute pas assez mûr pour tirer la science si loin de ses origines ; le poids de la double tradition, socratique et musulmane, était trop lourd, et le mépris mystique du monde sensible venait encore s'y ajouter. C'eût été une œuvre bien délicate pour cet intellectualisme d'une civilisation jeune, qui n'a guère philosophé son art, et qui ne savait pas transformer sa vie en jouissances d'esthètes, de rejoindre parfaitement la raison à l'individuel, et, demeurant fidèle à soi-même dans une subtile abnégation, de reconnaître, — tout en affirmant la prééminence de l'esprit, — combien est inféconde en l'homme la sereine clarté des abstractions pures [1].

La manière dont l'équation de l'être individuel et de l'idée s'accomplit dans l'intelligence humaine peut se concevoir diversement. La première solution, et la plus grossièrement intellectualiste, consiste à prétendre que

1. On a dit que de plus riches bibliothèques eussent permis aux Scolastiques de sentir l'intérêt qu'offre la compréhension des synthèses individuelles, et l'étude connexe du développement historique. Mais ce n'est pas la matière qui leur a manqué. Avec la Bible, avec les Pères, avec ce qu'ils possédaient des classiques, avec le monde qu'ils avaient sous les yeux, où trois civilisations s'étaient fondues, ils avaient de quoi reconnaître l'intelligible du fluent. C'est le goût et l'aptitude qui ont fait défaut. Il est très curieux de retrouver chez les enfants catholiques dont l'intelligence commence à s'éveiller, l'intérêt spontané pour le même genre de questions qui passionna les Scolastiques (sur la puissance de Dieu, le Paradis terrestre, etc.)

l'être dans sa singularité peut être déduit par l'homme : c'est identifier le réel, non plus seulement avec l'intelligible, mais avec le logique. C'est reconnaître, à nos représentations des objets singuliers, une valeur intelligible toute semblable à celle des notions qui figurent dans les raisonnements. Cette solution est écartée par S. Thomas. — Une autre consiste à refuser une valeur intellectuelle, — non pas à ce qui dépasse l'intellect de l'homme dans la phase terrestre, mais à ce qu'il atteint uniquement par ses facultés sensibles, c'est-à-dire au singulier matériel. C'est la solution qu'il adopte, après ses maîtres. — On peut, enfin, rechercher, jusque dans ces apports du sensible dont finalement l'intellect est juge, tout ce qui peut aider à la représentation et à l'évaluation de ce qui vraiment *est* : c'est la solution qu'avec ses principes il aurait dû adopter.

I

La réduction de tout le réel au rationnel suppose qu'on nie le hasard, et l'intervention, dans les affaires du monde, d'une vraie liberté d'indifférence. Double raison qui rend la position inacceptable à Thomas. Le hasard existe : ce qui veut dire, explique-t-il, non qu'il y ait aucun effet singulier dont l'intelligence humaine ne puisse assigner la cause, mais qu'il y a des coïncidences d'effets devant lesquelles elle doit rester muette. Donc, dans la mesure où l'être singulier *est*, par l'actuation simultanée, coïncidente, de plusieurs éléments, — dans la mesure où le fait réel se compose de plusieurs circonstances simplement coexistantes, l'être singulier et le fait réel échapperont à la déduction. Je sais pourquoi un tel

creuse son champ et je sais pourquoi il y trouve un trésor ; mais j'ignore pourquoi *creusant son champ il trouve un trésor*. Je sais pourquoi Socrate est blanc et pourquoi il est musicien, mais j'ignore la raison de la coïncidence de déterminations qui a posé, en ce point du monde, un musicien blanc. Thomas rappelle souvent ces exemples, familiers à Aristote, pour réfuter un déterminisme « stoïcien », « pharisien » et musulman, qui prétend rattacher ou tous les actes humains ou tous les phénomènes physiques à la nécessaire influence des corps célestes [1]. Pour lui, le système des causalités connaissables à l'homme n'est pas un ; ils sont plusieurs, qui se croisent et s'impliquent l'un dans l'autre. — Est-ce à dire que l'univers, conçu comme ensemble, reste inintelligible, ou même qu'une seule des simultanéités réalisées soit incomprise ou sans raison ? Aucunement. Tout se tient en Dieu, l'ordre des réalisations comme celui des essences, et il n'y a pas de hasard pour Lui : *nihil est a casu respectu universalis agentis, qui est causa simpliciter totius esse*. D'un seul acte tranquille, il systématise tout, harmonise tout, et voit tout, puisqu'il fait tout. Seulement, cette perfection suprême n'est pas le partage de l'intelligence créée. D'ailleurs, comme l'arrangement contingent du monde qui existe dépend de la volonté libre du Créateur, l'esprit même qui verra Dieu intuitivement, eût-il la puissance d'apercevoir toute la série des effets par Lui réalisés, ne pourrait cependant la déduire. L'essence divine n'est pas « un moyen terme pour la démonstration des faits contingents » [2].

Ce point ne saurait présenter de difficulté. La philo-

1. 3 C. G. 85 et 86.
2. Ver. 2. 12. 12.

sophie de S. Thomas ne pouvait être un « panlogisme », puisqu'il mettait à l'origine des choses, non des axiomes ou un axiome, mais un Esprit vivant et une liberté.

II

La raison, donc, montre à S. Thomas que le détail du monde échappe à ses syllogismes. L'observation lui apprend aussi qu'il échappe à ses conceptions, qui sont du général. Et nous avons dit qu'il reconnaît dans cette disproportion entre l'idée et l'être une imperfection de l'intelligence à forme humaine.

L'intellection directe du singulier est remplacée chez l'homme, nous l'avons dit, par une appréhension composite : nous unissons, par une réflexion sur nos actes, la quiddité conçue et certaines qualités sensibles perçues, et nous désignons par cet ensemble l'objet réel extérieur [1]. C'est cette appréhension complexe qu'il s'agit maintenant de juger quant à sa valeur de spéculation. S. Thomas a-t-il pensé que la collaboration de nos facultés sensibles nous permettrait, au moins dans certaines conditions favorables, d'épuiser tout le connaissable du singulier ? Et, s'il a nié ce premier point, a-t-il eu du moins souci de nous inviter, en rapprochant toutes nos forces hétérogènes pour serrer l'être de plusieurs côtés, à chercher une jouissance de spéculation pure dans ces images composites qui nous représentent, non plus l'homme en général, mais Callias, Pierre ou Martin ?

Des Péripatéticiens arabes niaient par rapport à tout

1. V. p. 95, n. 3.

esprit l'intelligibilité du singulier comme tel. Le particulier, selon Avicenne, est connu par l'intelligence, non en tant que particulier, mais en tant qu'effet de sa cause. La connaissance que l'intellect en peut avoir est semblable à celle qu'a d'une éclipse l'astrologue qui la prévoit en ses calculs [1], plutôt qu'à celle du paysan qui la regarde dans le ciel. Dieu lui-même ne connaît pas autrement les singuliers. Remarquons qu'une pareille explication laisse intact le dogme de la Providence : c'est au nom de la philosophie qu'elle est attaquée par S. Thomas. Parce que, d'une part, son système intellectualiste exige que rien de l'être n'échappe à l'Esprit, mais que l'Esprit pénètre jusqu'aux derniers atomes, et dénude, et scrute, tout ce qui peut s'appeler existant ; parce que, d'autre part, le singulier est autre chose, et plus, qu'un amas d'universaux, la connaissance que l'Esprit parfait a du singulier est absolument différente de celle qu'en peuvent donner les abstractions. Toutes les déterminations, de soi communes et contraintes de fait en un même sujet, étant, par hypothèse, intellectuellement perçues, et l'esprit ayant affirmé leur réunion même, l'objet cependant ne serait pas épuisé, il y aurait encore là quelque chose à connaître. Qu'est-ce ? C'est l'analogue intellectuel de ce que le sens y voit. Voir le rouge est plus, est autre, que le connaître rationnellement [2]. « Connaître même tout l'ordre des phénomènes

1. V. S. Thomas, 1 q. 14 a. 11, et passages parallèles ; — et cp. Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, p. 225.

2. Une des raisons pour lesquelles la représentation du singulier doit se trouver « dans la première Fontaine de connaissance » (Dieu), c'est qu'elle se trouve en d'autres machines connaissantes (les sens) dont elle constitue la perfection. 1 C. G. 65. 4. — Plus fort et plus totalisant que tout autre moyen de connaître, l'Esprit divin « considère par son unique et simple intelligence tout ce que l'homme connaît par ses puissances diverses, intellect, imagination

« célestes ne donne pas la connaissance de telle éclipse « comme présente : savoir qu'il y aura éclipse en telle « position du soleil et de la lune, *à telle heure* et avec « les autres conditions qu'on observe dans les éclipses, « tout cela n'empêche pas qu'une pareille éclipse est, de « de soi, apte à se reproduire plusieurs fois » [1]. Et de même, puisque l'essence singulière doit être ici jugée comme le fait singulier, si je dis : un homme blanc, musicien, crépu, fils de Sophronisque, et que j'ajoute des formalités semblables autant que j'en voudrai, jamais je n'aurai exprimé le tout d'un individu [2]. Ce complexus est encore, de soi, multipliable. Il faut donc admettre que la matière individuée elle-même a son type en Dieu, type réel comme elle, incommunicable comme elle, comme elle aussi d'ailleurs, incomplet et substantiellement indistinct de la forme qui la fait être. Nous sommes ici à l'antipode de l'universalisation ; c'est le cas le plus difficile à saisir d'une idée à la fois spirituelle subjectivement et singulière objectivement. Aussi n'est-il pas rare de voir des esprits même rompus à l'étude de la

et sens. (ib. 5.) — Pour l'intuition angélique des singuliers, v. 2 C. G. 100.

1. De Anim. a. 20. — Avicenne et Algazel, d'après S. Thomas (1 d. 38 q. 1 a. 3), refusent à Dieu la connaissance de la circonstance du temps : mais, selon la doctrine du saint, il ne suffirait pas de l'ajouter à toutes les autres pour connaître vraiment et comme tel l'incommunicable, l'individu. « Cognitis huiusmodi formis aggregatis, *non* cognoscitur Socrates vel Plato ! » (2 d. 3 q. 3. a. 3). Une collection d'accidents n'individue pas, elle peut toujours convenir à plusieurs sujets (cp. in 7 Met. l. 14. 34 a.). Il n'est donc pas suffisant, à parler en rigueur, de posséder, selon une des formules employées par S. Thomas, « similitudines rerum etiam quantum ad *dispositiones* materiales individuantes » ; il vaut mieux ajouter avec lui : « etiam quantum ad *principia* materialia », la matière elle-même (et non seulement ses accidents) ayant aussi sa « similitudo », « secundum quod omne ens, quantumcumque imperfectum, a primo ente exemplariter deducitur. » (2 d., l. c.)

2. De Anim. a. 20 ; — 1 q. 14 a. 11 ; — Ver. 2. 5. etc.

scolastique, qui n'arrivent pas à concevoir comme intelligible la position thomiste : tant est forte la tyrannie de l'habitude sur notre intelligence, qui rend abstrait tout ce qu'elle touche. Cependant, une fois comprise la thèse de l'identité d'espèce et d'individu dans les substances séparées, et celle de la science de Dieu cause et mesure des êtres, celle que nous venons d'esquisser suit comme conséquence nécessaire. « Et il en serait de « même pour la connaissance d'un artisan, si elle était « productrice de la chose totale et non pas seulement de « sa disposition » [1]. « L'assimilation dans la connais- « sance humaine a lieu par l'action des choses sensi- « bles sur les facultés sensitives ; dans la connaissance « de Dieu, c'est, au contraire, par l'action de la forme « de l'intelligence divine sur les choses connues » [2]. Si l'intellection du singulier en soi nous est impossible, c'est donc toujours la réceptivité de notre connaissance qui est en cause. « Il s'ensuit que l'intelligence divine « peut connaître le singulier, mais l'intelligence humaine, « non » [3].

Cela est donc bien entendu : quand j'enveloppe d'une pensée réflexe et d'un mot l'idée substantielle abstraite, — l'idée d'*homme*, — avec un certain nombre de perceptions accidentelles que les sens ont données : crépu, blanc, silencieux…, cette synthèse ne me fait pas connaître le tout de Socrate. Elle aide à discerner les singuliers dans la pratique, elle permet de les loger dans les raisonnements, où leur sont réservées des proposi-

1. 1 q. 14 a. 11.
2. 1 C. G. 65. 8.
3. Ibid. — S. Thomas ne veut parler que de la connaissance humaine, quand il affirme que le singulier est inintelligible, non sans doute en tant que singulier, mais en tant que matériel. (De Anim. 2. 5. etc.).

tions d'une forme spéciale, mais elle n'est, du point de vue strictement intellectuel, qu'un pis-aller. — S'ensuit-il qu'il la faille dire absolument méprisable ? *Quod non potest fieri per unum, fiat aliqualiter per plura !* C'était le cas d'appliquer le principe, et de montrer l'intelligence s'efforçant de saisir, dans l'art, dans l'histoire, dans la vie, l'intime harmonie des composés individuels le moins imparfaitement qu'elle pouvait.

Mais la logique du système intellectualiste n'est plus capable d'entraîner Thomas jusqu'au bout : l'autorité tire trop fort dans l'autre sens, et lui aussi se laisse piper à l'ambiguïté de la vieille formule : « la science est du général ». — Car non seulement il dit cela, ce qui n'aurait pas d'importance si le concept de « science » était expressément restreint, ou laissé dans une pénombre qui empêchât un funeste rayonnement du vieil axiome, mais, précisant sa pensée, il affirme que la connaissance du singulier n'est pas une perfection pour l'intelligence humaine spéculative. Aucun doute ne peut subsister à ce sujet. « A la perfection de l'intelli-« gence appartiennent, dit-il, les espèces, les genres et « les raisons des choses... Mais de connaître des êtres « singuliers, leurs pensées, leurs actes, cela n'est point « de la perfection de l'intelligence créée, et son désir « naturel n'y tend pas »[1]. « Parce que la connaissance « des choses contingentes ne comporte pas cette vérité « sûre qui exclut l'erreur, il faut dire, pour ce qui « regarde la spéculation pure, qu'elles sont laissées de

1. I q. 12 a. 8 ad 4. — Cp. 3 q. 11 a. 1 ad 3. Certaines des affirmations sur l'imperfection de la science universelle doivent s'entendre de la science *générique :* il faut passer « usque ad species ». (In 1 Meteor. l. 1. — Cp. in 2 Met. l. 4.)

« côté par l'esprit que perfectionne la connaissance de « la vérité » [1]. On voit que singuliers et contingents sont traités de façon semblable ; ailleurs, ils sont explicitement mis ensemble, et exclus du domaine de la certitude scientifique, comme appartenant à celui du sens [2]. L'incertitude et l'indétermination du sensible n'est pas d'ailleurs la raison dernière de l'exclusion, car, quand il s'agit des substances séparées et de la connaissance infaillible qu'elles peuvent avoir, entre elles, de leurs actions, on retrouve des affirmations identiques à celles que nous avons citées [3]. — Il faut mentionner enfin un curieux passage du commentaire sur l'*Éthique*, où S. Thomas déclare que les études de morale particulière ne présentent, du point de vue spéculatif, qu'un très mince intérêt [4].

On ne s'étonnera donc point que ce grand théoricien de la contemplation désintéressée ne soit pas arrivé à une théorie parfaitement logique de l'art. Çà et là, la nature intellectuelle du plaisir artistique est clairement indiquée ; plus souvent, la poésie est conçue d'une manière étroite et superficielle, soit qu'on l'énumère parmi les « arts mécaniques », soit qu'on la range à la suite des « moyens d'atteindre le vrai », — démonstration, dialectique, rhétorique, — parmi lesquels elle tient naturellement la dernière place [5]. Quant aux « visions délec-

1. In 6 Eth. l. 3.
2. In 6 Eth. l. 5. — Cp. 1a 2ae q. 57 a. 5 ad 3.
3. Ver. 9. 5. 6. — Cp. 1 q. 107 a. 2.
4. In 2 Eth. l. 2.
5. In 9 Eth. l. 7. — In 1 Post. l. 1. — L'œuvre du poète est d'incliner à la vertu la « cogitative » en la persuadant à l'aide d'une représentation. — Mais 1 q. 1 a. 9 ad 1, le plaisir de la représentation est distingué de l'effet utile. — Cp. 1 q. 39 a. 8 : « Videmus quod aliqua imago dicitur pulchra si perfecte repraesentat rem quamvis turpem ».

tables de belles formes » comme aux « auditions de suaves mélodies », ce sont là plaisirs de la connaissance sensible ; les plaisirs spéculatifs semblent réduits à la « contemplation certaine du vrai [1] ».

La racine profonde de cette moindre estime pour l'art est une méconnaissance de la valeur intelligible qu'a son objet, la synthèse singulière. *Album musicum non est vere ens, neque vere unum* [2] ! Parce que les conjonctions d'accidents sont fluentes, et que la raison scientifique veut des objets qu'elle puisse fixer hors du temps, le philosophe raisonneur les méprise. *Album musicum non est vere ens.* Il n'est pas pas difficile de faire sentir aujourd'hui quel potentiel d'irréalisme est emmagasiné dans ces paroles, et tous savent qu'au contraire, l'être vrai, ce n'est pas « l'homme » en aucun état d'abstraction, mais « Socrate musicien blanc ». — *Neque vere unum.* L'unité est toujours corrélative de l'être. Les progrès de la psychologie expérimentale et historique, la critique littéraire renouvelée, — pour ne parler pas d'autres sciences, — nous ont appris jusqu'à quel point l'intelligence est capable de discerner et de recréer dans son sein cette harmonie originale et intime, qui rend un homme si profondément différent d'un autre homme, parce qu'elle fond dans l'unité de son être la diversité de tels ou tels accidents. La qualité n'*est* pas à part de la quantité, la taille influence parfois le caractère, les « climats » ne sont pas entièrement sans action sur les « humeurs » ; il se trouve même qu'on peut reprendre

1. In 10 Eth. l. 6. — S. Thomas répète pourtant volontiers que l'homme, seul entre les animaux, se complaît dans la connaissance des objets sensibles pour cette connaissance même, ou (ce qui est identique) pour la beauté des objets. (In 2 Cael l. 14. — 1 q. 91 a. 3 ad 3, etc.)

2. 1 q. 115 a. 6. — In 11 Met. l. 8, etc.

le vieil exemple, et qu'un nègre, en musique, n'a pas les goûts d'un blanc [1].

Mais ce n'est pas en fonction des acquisitions intellectuelles du dernier siècle qu'il faut critiquer S. Thomas ; ses propres doctrines de la Providence et de l'esprit auraient dû élargir sa logique. Aristote arrache les accidents individuels à l'intelligibilité du monde en les arrachant à l'ordre de la finalité. On est étonné de voir S. Thomas reprendre ces exclusions : « On peut, « dit-il, parler de causes finales quand il s'agit de pro« priétés qui suivent toujours l'espèce. Il en est autre« ment des accidents individuels : ceux-là doivent « s'expliquer par la matière ou par l'agent [2] ». Ailleurs, revenant à la même pensée du Philosophe, il la rattache à un autre dogme du Péripatétisme : la subordination de l'individu à l'espèce dans l'ordre de la finalité [3].

Sans doute, ici, sa foi chrétienne l'empêche de suivre Aristote jusqu'au bout. Là où son maître parlait d'une « intention de la nature », qui vise seulement la permanence des espèces, et abandonne au hasard les accidents individuels, il faut, chez S. Thomas, que la Providence

1. Aristote a bien remarqué que parmi les causes par accident il y a un certain ordre à établir : συμβέβηκε τῷ ἀνδριαντοποιῷ τὸ Πολυκλείτῳ εἶναι... ἔστι δὲ καὶ τῶν συμβεβηκότων ἄλλα ἄλλων πορρώτερον καὶ ἐγγύτερον, οἷον εἰ ὁ λευκὸς καὶ ὁ μουσικὸς αἴτιος λέγοιτο τοῦ ἀνδριάντος (Phys. B. 3.) Les explications que S. Thomas donne à ce propos (In 2 Phys. l. 6. — In 5 Met. l. 2) ne dépassent pas la portée du bon sens ordinaire.

2. In 3 An. l. 1. — De Anim. 18. — Cp. Aristote, *De gen. anim.* 5. 1. (778 a.30) et ailleurs. — Il est clair qu'on peut concevoir une autre science de l'accidentel : celle qui en traite *en général*, et rentre dans l'ancienne logique et dans l'ancienne métaphysique. Λεκτέον ἔτι περὶ τοῦ συμβεβηκότος ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται. (Met. E. 2). et Thomas : « *Ratio huius quod est esse per accidens*, per aliquam scientiam considerari potest. » (In 6 Met. l. 2. De même 4 d.34 q.1 a.1 ad 9).

3. Ver. 3. 8.

intervienne, et que la science de Dieu détermine tout. Mais, s'il accorde que l'Idée divine est prototype de l'individu, ce n'est là, pense-t-il, qu'un aspect secondaire et subordonné. L'Idée divine vise en première ligne la nature, l'essence spécifique. Car cette essence, plus belle et plus riche que l'essence générique indéterminée, est plus noble aussi que la réalité singulière : elle comble une double imperfection, celle de la matière et celle du genre. C'est là une raison métaphysique, à laquelle S. Thomas en ajoute parfois une autre, tirée du flux continuel des individus, comparé avec la permanence que réclame l'esprit pour le « but de la nature » : les singuliers passent et l'espèce reste, donc c'est l'espèce qui est « voulue pour elle-même. » Si la nature veut principalement Socrate, Socrate anéanti, elle a manqué son but [1]. Et cette dernière raison semble avoir tant de poids, que, dans les espèces où elle ne vaut pas, — hommes immortels et corps célestes, — il faut aussi que la théorie générale cède : quand ils sont incorruptibles, « les individus eux-mêmes font partie du but principal de la nature [2] ».

Une aussi forte brèche à la doctrine montre qu'elle n'était pas parfaitement cohérente avec le reste du système. A dire vrai, je crois qu'il eût fallu complètement

1. Ver. loc. cit. — Quodl. 8. 2. — Cp. 2 C. G. 45. 5 : « Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. »

2. 3 C. G. 93. 6. — 1 q. 98 a. 1. — Cp. Ver. 5. 5. — L'argument métaphysique, qui peut justifier dans les deux cas une distinction de pure raison, vaudrait plutôt pour les hommes que pour les astres. Car il n'a de sens acceptable qu'autant que la matière contracte et restreint la virtualité de la forme, et un corps céleste remplit toute la perfection possible à son essence. (In 2 Cael. l. 16, etc.) — Remarquer, au chapitre cité du *Contra Gentes*, les raisons tirées de la valeur originale des actes libres.

renoncer à cette idole aristotélicienne. La maintenir, c'était aller contre l'intellectualisme intégral, contre l'identité du réel et de l'intelligible, contre la pénétration du mécanisme par la finalité. Au fond, c'est toujours une formule ambiguë dans la bouche de S. Thomas, que l' « intention de la nature ». Qu'est cette nature ? Si c'est la brute qui engendre, elle n'a pas d' « intention », sinon son plaisir. Si c'est l'homme, ses intentions sont aussi multiples que sa volonté est variable, et, de plus, de quel droit vient-on affirmer que l'intention d'un simple individu ne peut manquer son but ? — Si c'est Dieu dont il s'agit, il est faux de dire que son intention s'arrête à l'homme et ne pousse pas jusqu'à Socrate. *Praedictum Providentiae ordinem in singularibus ponimus, etiam in quantum singularia sunt*[1] ! — Comme tout est plus clair et plus cohérent, comme la Raison, qui est le sens de l'intelligibilité du monde, est plus satisfaite, si, tout en affirmant la finalité et l'intelligibilité de chaque synthèse individuelle, de cet oiseau et de cette rose comme de ce nègre et de ce blanc, on maintient en même temps que cette finalité, cachée dans les profondeurs de Dieu, et absolument identique, pour Lui, à la finalité de l'espèce, nous est à jamais inconnue, qu'Il s'est réservé, donc, de savoir le fond de chaque être, et que nous pouvons seulement côtoyer ce jardin fermé, par les deux routes, qui vont se rapprochant, mais ne peuvent ici-bas se joindre et n'en faire qu'une : la science et l'art. — Ainsi conduite à ses conséquences, la doctrine, sans tomber dans le « panlogisme », est pleinement ce qu'elle est, un « panesthétisme » ; autrement, elle admet, avec une concession à l'esprit arabe,

1. Ver. 5. 4.

une infidélité à son principe premier, et, sur un point du moins, traite la raison discursive comme si elle était l'intelligence *ut sic*[1], ce qui est, aux yeux de S. Thomas, le πρῶτον ψεῦδος du rationalisme.

Et d'ailleurs, dans le système thomiste, la valeur et l'imperfection des actes complexes qui visent à l'intellection d'un singulier s'expliqueraient avec facilité.

Le singulier étant l'être vrai, il est tout naturel que sa perception nous fasse expérimenter la pénétration de l'*autre* d'une façon plus aiguë et plus complète que toute autre opération intellectuelle. L'expérience de l'art, celle de la vie surtout, sont donc d'accord avec la théorie quand, grâce à l'artiste ou bien à cet incomparable poète, la mémoire désintéressée, l'harmonie d'une individualité concrète, ou un instant de perception humaine qui paraît ressuscité dans sa complexité totale, nous charme et nous remplit presque. Car la jouissance en est intense et savoureuse autant que celle de n'importe quelle généralisation, et l'inutilité pratique, bien supérieure.

D'autre part, on se convainc, si l'on y réfléchit, qu'en ces précieux instants l'appréhension du complexe n'assouvit pas pleinement l'intelligence. Le sentiment du flux, de l'inconsistance, inquiète l'instinct de l'esprit : habitué aux théorèmes rationnels, pleinement apaisants dans leur ordre, il voudrait joindre à la vitalité de cette fusion des choses en lui le sentiment de clarté parfaite

1. C'est, au fond, parce que ses principes lui commandaient d'exclure de la *science* discursive le complexus individuel, que S. Thomas l'exclut de la spéculation. In 11 Met. l. 8. 160 b.; cp. 3 C. G. 86. Il paraît ici avoir confondu avec la certitude de l'affirmation la valeur de spéculation pure (Cp. du 6 Eth. l. 3, cité p. 123). C'était n'être pas fidèle aux principes de sa critique du jugement : la simple affirmation d'une existence n'a aucune valeur spéculative.

et de permanente possession qu'il a expérimenté dans l'intuition des principes. En vain il essaierait, se niant lui-même, de canoniser le fluent et l'obscur : il sait qu'étouffer ici son désir, c'est glisser sur la pente du sensible et devenir moins intelligent. Il sent que la perfection intellectuelle doit être en la conjonction des deux choses qu'il lui semble ne pouvoir unir.

Tout cela s'accorde avec les thèses thomistes. Car, tant qu'il s'agit de perceptions du singulier *par l'homme*, c'est Avicenne qui a raison. S. Thomas le dit comme lui : nous n'avons que des semblants d'intuitions, nous ne saisissons pas les particuliers « selon leur particularité », mais nous concevons à part l'essence et chacune des déterminations qui intègrent l'actualité de son *esse*. Notre contrefaçon d'idée n'est qu'une réflexion rapide, qui rapproche, par l'unité du sujet percevant, la quiddité que l'intellect a abstraite, et ce que les sens ont pu saisir de ses phénoménales réalisations [1]. Cette façon d'agir imite la coïncidence intelligible, mais ne l'est pas. Pour bien faire, pour être pleinement intelligent, il faudrait percevoir l'*esse* comme il est, c'est-à-dire comme actuant l'essence. Il faudrait faire comme l'Ange, qui totalise en l'idée unique de l'espèce tout le déroulement temporel des individus. Cela est la vraie prise de l'*autre*, chaque chose étant ainsi « connue comme elle est en « acte », et « l'actualité de l'objet étant comme sa « lumière [2] ».

Nous n'avons pas cela, mais nous pouvons l'imiter à notre façon potentielle et multiple, dans l'espace et le temps. — Pour arriver à nos conclusions, il n'a fallu

1. V. p. 95, n. 3.
2. In Caus. l. 6. 531 a. « Unumquodque cognoscitur per id quod est in actu : et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius ».

rien ajouter à S. Thomas : il a suffi de rapprocher certaines de ses affirmations les plus chères. Lui-même n'a pas fait ce rapprochement, et nous ne nous en étonnons point. Mais l'exclusion expresse du domaine de la spéculation pure portée contre toute pensée qui n'est pas jugement d'essence ou formation de quiddité abstraite, autorise à dire qu'il n'a pas suivi ses principes, qu'il n'a pas été assez intellectualiste, pour être, ici, *rationiste* à l'excès.

III

Et pourtant la *ratio* elle-même, c'est-à-dire l'intelligence qui discourt et qui compare, souffre aussi de la prééminence trop absolue reconnue au concept quidditatif. Une fois déterminé ce qui a rapport à l'idée générale, le rôle de l'esprit semble s'arrêter net ; après la connaissance de l'essence fixe s'ouvre comme un précipice abrupt qui borne le domaine de la spéculation : en bas, c'est l'abîme de l'irrationnel et du hasard. Il y a de l'ordre dans la série harmonieuse des espèces ; il y a de l'ordre dans les révolutions des corps célestes, mais, à l'intérieur de chaque espèce, dans notre monde sublunaire, il n'y a que des successions accidentelles sans intérêt pour l'esprit [1]. La cause de cette conception

1. Spir. 8. « Perfectius participant ordinem ea in quibus est ordo non per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundumt accidens... differunt... secundum principia individuantia, e diversa accidentia, quae per accidens se habent ad naturam speciei. Quae autem specie differunt ordinem habent per se... In istis... inferioribus, quae sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine... quaedam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei ».

statique du monde intelligible n'est pas difficile à découvrir. Il ne faut pas la chercher dans un certain éléatisme qui aurait nié la réalité des êtres changeants, ou dans un scepticisme qui les eût crus inaccessibles à l'esprit. « Rien n'empêche, dit S. Thomas, d'avoir des « choses mobiles une science immobile » [1]. Il commence le corps du traité de sa *Physique* en proclamant avec Aristote : « Ignorer le mouvement, c'est ignorer la « nature » [2]. Il sait qu'ici-bas tout coule : *dicitur autem creatura fluvius, quia fluit semper de esse ad non esse per corruptionem, et de non esse ad esse per generationem* [3]. Et cette *Physique* même n'est autre chose qu'un essai de philosophie générale du fluent [4]. Si donc il s'intéresse plus aux choses qui demeurent qu'au tourbillon de l'évolution, aux Idées, Essences éternelles, qu'aux participations contingentes, la raison en est dans son estime et son amour du monde immatériel, où sont les Intelligibles subsistants : c'est là que principalement la vérité réside ; c'est donc de ce côté que se tournera ce qu'il nomme « le regard de l'esprit » [5].

L'intelligence moderne, guidée par l'idée du développement, prétend, si elle maintient la notion d'espèce, constater au sein de l'espèce une certaine succession intelligible, un rythme de causes et d'effets qui relie entre eux les groupes d'individus : dans l'histoire naturelle et dans l'histoire humaine, cette méthode s'est

1. I q. 24 a. 1 ad 3.
2. In 3 Phys. l. 1. « Ignorato motu, ignoratur natura ».
3. *Sermones festivi*. 61.
4. Son objet est : *ens mobile simpliciter*.
5. 3 C. G. 75. 7. « Cognitio speculativa et ea quae ad ipsam pertinent perficiuntur in universali ; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari : *nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se et in immaterialibus consistit et in universalibus..*

justifiée par de nombreuses et brillantes applications. — Cette introduction de l'intelligible dans le dynamique était-elle contraire, ou conforme, aux principes du thomisme ? De même que l'individu comme tel est intelligible par son harmonie, l'espèce réalisée dans le temps peut-elle l'être par sa continuité ? Cette question, connexe à la précédente, doit être résolue semblablement.

Il faut noter d'abord que, si l'on dit oui, il ne peut être question, dans le système thomiste, de compréhension exhaustive. Il s'agit nécessairement d'une œuvre de la *ratio* : qu'ici elle se rapproche de l'*intellectus* dans la mesure où la complexité de son objet le rapproche de l'être réel, son acte est toujours, en des limites qu'on tend indéfiniment à restreindre, d'unir en une même notion ce qui est grossièrement semblable. Cela étant accordé, une pareille opération rationnelle pourrait-elle être admise par S. Thomas ?

Si l'on refuse de lui prêter nos préoccupations, on le reconnaîtra, je pense : bien rarement chez lui une idée de ce genre dépasse ce que le bon sens ordinaire, en présence du développement régulier des êtres, peut fournir à une assez primitive réflexion[1]. — D'autre part, en s'attachant, non pas à quelques phrases sans importance, mais aux thèses les plus essentielles, les plus « architectoniques » de son intellectualisme finaliste, on se convainc qu'elles appelaient la conception d'une différenciation intelligible et perpétuelle au sein même de l'espèce.

1. On m'objectera peut-être sa « théorie du développement du dogme ». Mais c'est un parfait exemple d'indications positives incomplètement systématisées. Ces indications se bornent à la période de l'Ancien Testament. « Tout invite, nous dit-on, à les appliquer au Nouveau ». Tout *nous* y invite, assurément, après Newman et le Concile du Vatican, mais la question est de savoir si S. Thomas a entendu une pareille invitation, et s'il a cru devoir y répondre (V. 2a 2ae q. 1 a. 7. — 3 q. 1 a. 5 ad 3, etc.).

Supposons qu'on admette la théorie, discutée au paragraphe précédent, de la subordination de l'individu par rapport à l'espèce. Il ne suivra nullement qu'on doive restreindre à cette dernière le domaine de l'intelligibilité. La finalité dans le singulier nous est cachée : soit. Mais il y a une autre causalité qui recèle en soi de l'intelligible : c'est la formelle ou quasi-formelle. Si la matière ne faisait que recevoir et supporter la forme, sans la contraindre, sans en modifier l'idée, alors la multiplication matérielle serait tout à fait vaine, vaine aussi la prétention de connaître les individus pour le plaisir de les connaître. Matière singulière ne *dirait* rien de plus que matière commune. Cette double assertion se vérifie dans les corps célestes. — Si la matière, au contraire, selon ses dispositions préexistantes en quantité et qualité, restreint et détermine les virtualités que comporte la nature de la forme : si, quand elle s'y unit pour constituer un individu, non seulement elle fait un *aliquid* au sens de *ens ratum in natura*, mais encore un *hoc* qui, dans les limites de l'espèce, diffère par telle ou telle note d'un autre exemplaire de la même essence (*illud*), alors, à la suite et en fonction de la matière (elle-même inintelligible à l'homme, comme nous savons), un élément est entré dans le monde, accessible à notre esprit, parce qu'il est conçu comme multipliable, — et représentant une valeur intellectuelle, parce qu'il est du différent. La comparaison des *hoc* et des *illud*, à l'intérieur de l'espèce, n'est donc pas indifférente à la perfection de l'esprit.

Or, la différence des *hoc* et des *illud*, la multiplicité *qualitative* du spécifiquement semblable, tout, dans la philosophie thomiste, invite à la poser comme un postulat, sinon comme un fait.

J'ai dit plus haut quelle est, pour S. Thomas, la fin dernière de la création. C'est la beauté, qui est intelligibilité, parce que c'est l'assimilation à Dieu, la représentation de la perfection divine par les créatures. Le monde est donc une œuvre d'art, la jouissance, les « délices » de l'Esprit parfait. S. Thomas lui-même en conclut que la multiplication purement matérielle ne peut être une fin qui régisse le monde ; — on pourrait ajouter : ni donc un phénomène qui s'y rencontre. « Aucun agent ne se propose comme fin la « pluralité matérielle, parce qu'elle n'a rien de déter- « miné, mais que, de soi, elle tend à l'indéfini »[1]. Dans l'absolument semblable, pourquoi le deux plutôt que l'un? *Eadem ratione... tres : et sic in infinitum.* Supposez le retour éternel : comme le mouvement, nous l'avons vu, n'est pas une fin, le monde n'aurait plus de sens, ou, ce qui est identique, il n'aurait plus de beauté. S. Thomas veut qu'il n'y ait qu'un monde : « Si « Dieu faisait d'autres mondes, dit-il, ou il les ferait « semblables à celui-ci, ou dissemblables. S'il les faisait « tout à fait semblables, ils seraient vains (*essent* « *frustra*), ce qui ne convient pas à sa sagesse »[2].

Voilà une première raison pour faire poser, ou supposer, l'absence de la pure multiplication matérielle dans ce miroir de Dieu qu'est la création. Si deux mondes ne

1. 1 q. 47 a.3 ad 2. « Nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum ». — La raison donnée est *un signe* qui montre que la qualité de fin ne saurait convenir à la pluralité comme telle. — Cp. ib. a.2 : « Distinctio materialis est propter formalem ». Si l'on tire logiquement les conséquences, on voit aussi que la « nécessité de la permanence », apportée comme raison de la pluralité dans les espèces matérielles, ne peut être ni seule ni dernière : le temps ne doit pas être une catégorie vide d'être intelligible.

2. In 1 Cael. l. 19 fin.

sauraient être semblables, pourquoi deux tigres, ou deux papillons, ou deux amibes ? Risquer un *oportet* sur une pareille raison de convenance n'eût point été contraire aux habitudes intellectuelles de S. Thomas [1]. Mais voici une autre raison, et plus prochaine. Si la forme doit être considérée comme acte vis-à-vis de la matière, la substance singulière, elle aussi, est acte et détermination, vis-à-vis de l'essence spécifique. « La « nature de l'espèce est indéterminée par rapport à « l'individu, comme la nature du genre par rapport « à l'espèce » [2]. Si la nature est source des énergies essentielles, l'individuel est plus compréhensif et plus complet. « En tous les êtres, ce qui est plus commun « est plus véhément, mais ce qui est propre est d'une « actualité plus riche ; et la perfection du commun est « de s'étendre à ce que comprend le propre, comme « le genre est perfectionné par l'addition de la diffé- « rence » [3]. Chez les Anges, qui sont simples, propre et commun coïncident. Mais dans les espèces terrestres, plus potentielles, moins arrêtées, l'actuation simultanée, en un même sujet, de toutes les déterminations concevables, et même leur actuation successive, est une impossibilité. Et voilà une raison d'exiger chez elles la multiplication numérique, mais cette raison, avec la pluralité, exige aussi la diversité. « Chacun des indivi- « dus des choses naturelles qui sont ici-bas est impar- « fait, parce que nul d'entre eux ne comprend en soi « tous les attributs de son espèce » [4]. « Dans les corps

1. Voir le chapitre V.
2. Opusc. 22, ch. 3.
3. 3 d. 30 q. 1 a. 2.
4. In 1 Cael. l. 19 fin. — Cp. encore Opusc. 14, ch. 10, où l'on retrouve plusieurs des idées ici indiquées, mais aussi l'affirmation nette : « In his vero quae materialiter differunt, eamdem formam habentibus, nihil prohibet aequalitatem inveniri ».

« inférieurs, nous voyons la même espèce comprendre « plusieurs individus. La raison en est une impuissance... (et particulièrement) qu'un seul ne peut fournir toute la perfection d'opération de l'espèce, ce qui « est surtout manifeste parmi les hommes, lesquels « s'entr'aident en leurs actions »[1].

Dès qu'elle perçoit des différences qualitatives, l'intelligence a son bien. Si elle les trouve éparpillées, si elle doit relever sans ordre, de çà, de là, les plus significatives, le divers ne laisse pas de l'intéresser. Mais, puisque, dans la perception des singuliers matériels, elle est rationnelle, et que d'ailleurs le fondement du rationnel est dans les choses, la similitude étant une « relation réelle », on doit concevoir que la découverte, entre les cas presque pareils, de liaisons causales, et la comparaison des similitudes et dissemblances avec les coexistences et successions, la satisfera davantage, et l'aidera à mieux feindre la prise de l'être. Supposons qu'on arrive à faire, par exemple, de cette ligne continue

1. In 2 Cael. l. 16. — L'homme est plus potentiel, non qu'il ait moins d'être et d'acte que les brutes, mais parce que, possédant l'intelligence, il peut s'en servir pour diriger et modifier son organisme sensible et l'adapter à plusieurs fins. Parce que plus différencié, il est plus spécialisable que la fourmi ou le castor. La « parfaite opération spécifique », fin de l'espèce, réclame, pour réussir au mieux, que l'un soit savetier, l'autre roi, et ainsi du reste, pour le bien-être de l'humanité. Ce monstre platonicien, l'Homme séparé, n'est pas ; mais la Société humaine tend, pour ainsi dire, à le représenter, en multipliant, avec le nombre des exemplaires, la diversité des aspects (Cp. Opusc. 16. 1. 1.)

L'Ange, au contraire, englobe, en son unicité diaphane, toute la perfection de son espèce, et en réussit incessamment l'opération spécifique. Il est *tout prêt,* comme les instinctifs, comme l'abeille ou l'aigle. Il est cet être intellectuel tout déterminé et infaillible, tout fonctionalisé, que rèvent certains psychologues. Mais ce qui est en lui unité de perfection est, chez la brute, unité d'impuissance ; l'homme, au milieu, est multiple. On reconnaît les principes de In 2 Cael. l. 18, déjà souvent cités.

qu'est la race, le soutien d'une suite intelligible, — et cette idée pouvait être accueillie chez Thomas soit comme une extension du principe dionysien de la continuité, soit comme une simple conséquence de sa théorie de la génération [1], — alors, le rangement même des choses étant rationnel, chaque être livrerait, avec sa parcelle d'intelligibilité, comme une première idée de ce que sera l'individualité du voisin, et l'ensemble des accidents, groupés autour de la notion commune, élargirait, en même temps qu'il la remplirait, l'idée générale. Que si l'on percevait tous ces rythmes à l'intérieur d'une espèce, si ce qui flotte devant l'esprit comme le mirage d'un idéal était devenu une science faite, et qu'on pût suivre à travers les multiples exemplaires qui réalisent successivement chaque essence, la trace harmonieuse, le déploiement (*explicatio*, dirait S. Thomas) de chacune des déterminations qu'elle comporte, qui tour à tour la font vivre et la « représentent » en la restreignant, alors, dans ce panorama d'une unité vaste, mais rigoureuse, aux ondulations ordonnées et courant dans tous les sens, on aurait comme une image réduite de l'Idée divine, ou mieux quelque simulacre et supplément de ces idées angéliques qui exhibent, dans l'espèce et constituant l'espèce, la multitude immense des singuliers. Dans l'idée du bœuf, par exemple, se rangeraient en ordre les grands, les petits, les blancs, les noirs, les roux, tous les intermédiaires et les mêlés, et il en serait de même pour toutes les autres qualités possibles.

Avec cette science humainement parfaite, nous ressemblerions donc au dernier des Anges, qui voit les singuliers dans l'espèce « spécialissime ». Mais, et ce point est capital, une distance incommensurable nous

1. Voir Pot. 3. 9. 7. — Cp. Mal. 4. 8.

séparerait encore de lui. L'origine sensible de toute cette science l'empêcherait de devenir jamais autre chose qu'un ensemble de pièces rapportées, et, par corrélation nécessaire, un système d'abstractions, non d'intuitions. Nous concevrions toujours fatalement, avant le jugement réflexe de correction, chaque détermination et chaque synthèse particulière comme communicable. Nous resterions donc encore parqués à notre place, infimes parmi les êtres intellectuels. La *ratio* imiterait seulement l'intellect d'une façon plus savante et plus raffinée.

Le danger même qu'on court de se méprendre, et de croire posséder l'intuition quand on a poussé très loin l'analyse « qui en est la négation même », empêche de regretter ces sentences trop absolues prononcées par S. Thomas sur la valeur spéculative de tout ce qui n'est pas le concept quidditatif. Le point essentiel, une fois donnée l'idée d'intellection prenante que nous avons exposée dans la première partie, était de voir nettement que l'intuition de l'être réel extérieur, dans sa singularité, nous manque. S. Thomas l'a vu. Plusieurs de ceux qui vinrent après lui, comprenant mal la notion de saisie et de possession intellectuelle, négligèrent l'essentielle différence de l'intuition et du discours. Les mêmes Scolastiques mirent et le discours dans les Anges, et, dans les hommes, l'intuition intellectuelle du singulier. Ce nivellement de l'intelligence *ut sic* et de l'intelligence à forme rationnelle bouleversait toute la philosophie, et ne faisait plus voir que des puérilités où, auparavant, il y avait des profondeurs. Il ne faut qu'avoir compris la logique interne du système scotiste, pour bien voir que l'intellectualisme, s'il est « anthropocentrique », devient contradictoire.

CHAPITRE QUATRIÈME

Deuxième succédané de l'Idée pure : la Science.

I

S. Thomas considère la science humaine, universalisante et déductive, perfection spécifique de la *ratio*, comme la meilleure forme de notre spéculation après l'intellection simple. Moins noble que l'intuition, la systématisation scientifique occupe cependant, dans l'ensemble de sa philosophie, une place quantitativement plus considérable. Ce point est clair. Nous considérons donc ici d'emblée la science rationnelle comme second succédané humain de l'idée intuitive ; nous examinons ce qu'il en exige, et ce que, pour être conséquent avec ses principes, il avait le droit d'en exiger, comme instrument de spéculation pure.

La science proprement dite, telle qu'il la conçoit, pourrait ainsi se définir : un tout intelligible, autonome, unifié par le principe de la déduction, composé d'énoncés logiquement subordonnés et qui descendent, par une contraction constante, des principes les plus généraux aux lois qui déterminent les caractères propres de l'espèce *spécialissime*. L'expression en propositions et la généralité des lois sont essentielles à la science. L'unification des énoncés distincts par un principe commun

est nécessaire, si le tout doit être un ensemble intelligible. Comme l'ensemble est ici d'ordre représentatif, et que la connexion réelle des vraies choses, en soi et en Dieu, est par hypothèse cachée à l'esprit humain, le principe unifiant doit être tel, qu'il appartienne à la fois à la raison et aux choses. C'est donc un principe abstrait. Pour ce motif même, comme on l'a vu déjà, la conquête intellectuelle du monde total par voie scientifique est impossible : ce que la science pourra donner de mieux comme double mental de l'être, ce sera le squelette logique de l'univers.

Quelle est, dans l'espèce, cette lumière qui pénètre nos jugements distincts sur un groupe d'objets, pour faire simuler à leur ensemble l'idée angélique ? Quel est le principe unificateur de la science ? S. Thomas répond que c'est le principe de la déduction. Applicable à toutes les idées abstraites, et à celle même d'*être*, il peut unifier toutes sortes de connaissances, et il relie, dans la pensée de S. Thomas, non seulement les propositions différentes touchant un même objet, mais encore les divers systèmes de notions représentant les objets les plus disparates. Nous avons vu notre docteur rejeter la déduction de tous les êtres ; il semble se proposer ici la déduction de toutes les lois. D'une part, tout l'être connaissable à la raison doit avoir sa place dans le système de la science idéale [1] ; d'autre part, il n'y a dans ce système de place légitime, définitive, officielle, que pour la démonstration déductive. C'est par leur subordination syllogistique à certains énoncés premiers, communs, corrélatifs, sur lesquels repose tout le reste,

1. Cp. In Politic. Prol. : « Omnium enim quae ratione cognosci possunt, necesse est aliquam doctrinam tradi ad perfectionem humanae sapientiae quae philosophia vocatur. »

que les sciences sont constituées sciences, et acquièrent, avec leur certitude absolue, leur valeur de spéculation. Telle est, en effet, la portée de la théorie de la « subalternance », ou dépendance essentielle de toutes les sciences entre elles et par rapport à la métaphysique. Chaque science subalterne « reçoit ses principes » de la science qui lui est supérieure. Ainsi le physicien reçoit ses principes du métaphysicien, mais « livre » au botaniste ceux qui feront la base de la botanique ; l'arithmétique, subordonnée elle-même à la « philosophie première », se subordonne la musique et la géométrie, et ainsi des autres [1]. Il y a subordination *formelle* entre la science subalterne et la supérieure [2]. On voit que, dans cette conception, « la Science » totale, vaste et complète, plane, pour ainsi dire, au-dessus des individus, elle ne peut guère reposer dans la raison d'un seul savant. Quant à celui qui ne possède qu'une science subalterne, considéré dans sa solitude, il est un croyant plutôt qu'un savant [3]. La fréquence des recours et des allusions ne permet pas d'en douter : la doctrine de la subalternance était, aux yeux de S. Thomas, capitale et incontestable. Il s'est curieusement expliqué sur son application dans la leçon où il donne une division générale de la philosophie naturelle. « Ce qui est uni-

1. In Trin. 2. 2. ad 5, ad 7, etc.

2. « Ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi, *nisi in quantum* eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem. » Ver. 14. 9. 3.

3. « Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem. » Ver. 11. 1. — Cp. les principes de Ver. 12. 1, et rapprocher In 1 Met. l. 1 : « Et si ea quae experimento cognoscunt aliis tradunt, non recipientur per modum scientiae, sed per modum opinionis vel credulitatis. »

« versel, dit-il, étant plus séparé de la matière, il faut, « dans la science naturelle, aller du plus universel au « moins universel, comme l'enseigne le Philosophe au « premier livre de la *Physique*. Aussi commence-t-il « son traité de cette science par les notions communes à « tous les êtres naturels, comme le mouvement et son « principe. Il passe, ensuite, par voie de concrétion ou « d'application des principes communs, à certains êtres « dont la mobilité est telle ou telle, et qu'on traitera « encore de la même façon. » Puis, détaillant ce qu'a fait Aristote, il expose qu'il a d'abord traité de l'âme en général, — qu'il est descendu à des éléments plus concrets, bien qu'encore universels, — et « qu'il a passé « enfin à chacune des espèces animales et végétales, « en déterminant ce qui est propre à chacune [1]. » Ces derniers mots : *determinando quid sit proprium unicuique speciei*, ne peuvent laisser aucun doute sur la marche de la pensée. S. Thomas suppose ici qu'une observation raisonnée, latérale à la science, a livré au savant une définition quidditative ; il peut, grâce à elle, allonger la série de ses déductions : et la dernière, c'est

1. In sens. et sens., l. 1. — Cp. le Prologue du *de Caelo* : « In scientiis esse processum ordinatum, prout proceditur a primis causis et principiis usque ad proximas causas, quae sunt elementa constituentia essentiam rei. » — Cp. Aristote, *De Generatione et Corruptione*, B. 9. Ῥᾷον γὰρ οὕτω τὰ καθ' ἕκαστον θεωρήσομεν, ὅταν περὶ τοῦ καθόλου λάβωμεν πρῶτον. S. Thomas ajoute à l'explication de ces paroles (In 2 Gen. l. 9) : « Discursus enim ab universalibus ad particularia est maior *et universalior* via in natura. » — Pour comprendre la *concretio* dont il est question dans le commentaire du *de Sensu*, cp. les passages où *componere* est opposé à *resolvere* (p. ex. In Trin. 6. 1. § 3, où il faut enlever comme une glose les mots « resolvendo autem, quando e converso. ») La *concretio* consiste à ajouter des déterminations singulières, par la définition d'essences moins abstraites. — Comme exemple de la déduction *a priori* appliquée aux sciences naturelles, on peut voir In 1 Cael. l. 4. (démonstration prise d'Aristote).

cette opération, caractéristique du syllogisme idéal, qui consiste, la définition donnée, à conclure la « pro-« priété [1] » comme d'*animal raisonnable* on conclurait *sociable* ou *qui peut rire*).

Celui qui douterait que cette conception de la subordination formelle des sciences ait été celle de S. Thomas ne pourrait, d'ailleurs, s'accorder avec un principe premier de son épistémologie, à savoir que, la certitude étant un élément spécifique de la science, l'incertitude croît avec la complexité. « Plus on ajoute de conditions « particulières, plus on augmente les possibilités d'er-« reur [2] ». Cet axiome est symétrique de celui qui déclare les principes « plus certains » que les conclusions. Il s'ensuit, non seulement que, plus l'objet d'une connaissance est simple, plus elle est sûre, mais encore, puisque toutes les affirmations de l'esprit ont un fond identique et que la science doit être une, que toute certitude du complexe est une certitude empruntée. « Celles « des sciences qui se superposent à d'autres (*quae « dicuntur ex additione ad alias*) sont moins certaines « que celles qui considèrent moins d'éléments : ainsi « l'arithmétique est plus certaine que la géométrie... « donc la science qui a pour objet l'être, étant la plus « universelle, est la plus certaine [3]. » Il faut nécessairement une science qui soit « sue mieux que tout le reste », et « science par dessus tout », c'est la métaphysique, qui « prouve tout, et que rien d'antérieur ne peut prouver [4] ».

1. In 1 Post. l. 1, l. 30. — Ver. 2. 7 : cf. ad 5. — In 2 Post. l. 19 (285 b.) : « Medium est definitio maioris extremitatis. Et inde est, quod omnes scientiae fiunt per definitiones. » — Pour le rôle de la définition dans la science, v. encore 3 C. G. 56. 4.

2. 1a 2ae q. 94 a. 4.

3. In 1 Met. l. 2.

4. In 1 Post. l. 17. — Cp. 3 C. G. 25 : toutes les sciences spéculatives reçoivent leurs principes de la métaphysique.

— Assurément S. Thomas, fidèle à sa doctrine psychologique, n'oublie pas qu'il faut distinguer la certitude subjective et l'objective; dans un de ses derniers ouvrages, où il reconnaît aux théorèmes mathématiques la plus ferme consistance dans l'esprit, parce que la solidité des images y soutient constamment l'enchaînement des raisons, il semble, au contraire, rabaisser les jugements de métaphysique au rang d' « opinions [1] ». Mais la pratique même de ses raisonnements montre clairement comment la théorie des sciences ci-dessus exposée reste sauve. Les questions qu'il juge obscures sont celles de métaphysique spéciale [2] ; pour l'ontologie commune, il croit pouvoir en asseoir les principes avec une certitude absolue. Je ne parle pas seulement ici des axiomes qui fondent la logique, comme les principes d'identité et de contradiction ; j'entends parler de ces principes scolastiques qui portent sur les notions les plus éloignées de l'expérience vulgaire, sur les derniers résidus de l'abstraction philosophique, de ces « principes communs des êtres », « analogiques selon le Philosophe », qui concernent « l'être et la substance, la puissance et l'acte », et auxquels nous pouvons parvenir par la considération des « effets », bien que, très sûrs en soi, ils soient obscurs à l'intelligence peu exercée [3]. Pour l'intelligence scientifique, c'est cela même

1. In Trin. 6. 1.

2. Il n'y a pas de science humaine distincte qui ait pour objet propre les substances séparées (In 7 Met. l. 15), ni de « théologie naturelle » distincte de la métaphysique générale (In Trin. 5. 4. 538 a.) Pour les limites assignées à notre puissance naturelle de connaître Dieu, v. p. 162.

3. In Trin. 5. 4. La pratique de S. Thomas, disons-nous, corrobore notre affirmation. Qu'on examine, par exemple, les preuves philosophiques de l'existence de Dieu, qu'il déclare « irréfragables » (Ver. 10. 12; cp. 1 q. 32 a. 1 ad 2) et qu'on isole les principes

qui est à la base, « qui prouve le reste, et que rien ne peut prouver ». — La clarté des mathématiques n'est pas plus intense : elle se répand seulement, d'une manière très égale, sur un grand nombre d'objets distincts. — La subordination des autres sciences ne

supposés dans les célèbres démonstrations des « cinq voies » (1 q. 2 a. 3) : ils sont fort abstraits et peuvent sembler, philosophiquement parlant, éternellement discutables. — Jamais S. Thomas n'est plus triomphalement certain d'une thèse que lorsqu'il a fait jouer, dans la preuve, le concept abstrait de *forme*. V. p. ex. comment il juge la doctrine averroïste sur l'unité de l'intellect possible (De Anim. 3. — Spir. 9), ou celle sur les formes des éléments (De Anim. 9. 10), ou celle sur les corps célestes (In 8 Phys. l. 21.) — Pour l'incorruptibilité de l'âme humaine, la démonstration rigoureuse (« *necesse est omnino* ») se tire de la même notion : l'*esse* ne peut être séparé d'une forme où il adhère « sicut ab homine non « removetur quod sit animal, neque a numero quod sit par vel « impar. » (De Anim. 14). C'est la raison *a priori ;* elle est suivie de deux signes ou indices : l'intellection de l'universel et l'appétit naturel d'être toujours. — Une étude micrographique sur la doctrine de l'unicité de l'individu dans les espèces angéliques convainc de même qu'il entend là déduire avec une rigueur géométrique une conséquence du concept de forme, et non, comme on le prétend encore souvent en s'appuyant sur des textes isolés, affirmer une simple convenance. — Et toutes ces fortes affirmations prennent un relief singulier si on les compare aux indécisions latentes, aux légères nuances de doute dont sa pensée se colore quand il aborde des sujets plus proches de l'expérience, mais plus complexes, et donc plus obscurs, avec les thèses de psychologie. Soit la thèse capitale de l'origine des idées : un soupçon de doute plane presque toujours au-dessus du système adopté, celui d'Aristote ; une ombre de probabilité demeure flottante autour de ce qu'il présente comme la pensée de Platon. « Verius esse videtur », dit S. Thomas (2a 2ae q. 172 a. 1), ou : « Secundum Aristotelis sententiam, *quam magis experimur* » (1 q. 88 a. 1), ou encore : « Prae omnibus praedictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi. » (Ver. 10. 6.) Cp. les textes théoriques sur la difficulté de la psychologie rationnelle (Ver. 8. 10. 8 in ctr., et souvent ailleurs). — L'objet de la science devient encore plus trouble quand on descend aux êtres plus proches de nous, mais dont la notion est fuyante parce que leur être est imparfait. « Illa quae habent esse deficiens et imperfectum, sunt secundum se ipsa parum cognoscibilia, ut materia, motus et tempus, propter esse eorum imperfectionem ». (In 2 Met. l. 1).

présente pas de difficultés, et la certitude s'obscurcit régulièrement à mesure qu'on s'éloigne de l'ontologie. La physique porte sur un objet déjà plus complexe, puisqu'il est soumis au mouvement ; aussi est-elle « incertaine » : ses lois s'ajustent mal à la réalité, elles sont « vraies dans la plupart des cas », elles sont dites « contingentes », parce qu'elles peuvent « défaillir [1] ». — Ensuite viennent les sciences humaines, comme la morale, la politique [2] ; — enfin les sciences d'opération, qui sont « les plus incertaines, parce qu'il leur faut « considérer les multiples circonstances des choses sin- « gulières à produire [3] ». On le voit avec évidence : le fait de proclamer « plus incertaines » les choses qui, comme il le dit en cent endroits, nous sont « plus connues », indique que l'ordre de la science est inverse pour lui de celui du sens, et que toute consistance scien-

1. C'est-à-dire qu'à cause des conjonctions accidentelles imprévues, ou de « l'indisposition de la matière », il peut y avoir des monstres, des hommes à six doigts, des germes qui ne poussent pas, etc. Cette « contingence » n'implique aucunement la liberté (v. 1 q. 115 a. 6), et la comparaison avec les sciences morales (p. ex. 1a 2ae q. 96 a. 1 ad 3) ne vise que les résultats. — Je parle à dessein de « lois ». En accordant à M. von Tessen-Wesierski (*Die Grundlagen des Wundersbegriffes nach Thomas von Aquin*, p. 107) que le *mot* manque chez S. Thomas, il faut maintenir que le concept s'y trouve, puisqu'il discute la valeur de propositions exprimant une connexion *essentielle* entre deux phénomènes *distincts* (V. 3 C. G. 86, et cp. l'expression même « verum ut in pluribus ». 1a 2ae l. c.).

2. User de raisons probables, c'est la méthode des sciences morales. (In Trin q. 6 a. 1 ad 3, 1re série ; cf. c.) — L'histoire n'est pas une science au sens thomiste, puisqu'elle ne peut se déduire. Très défiant de la connaissance par témoignage (« Quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum. 2a 2ae q. 78 a. 2 ad 1. — Cp. ibid. corp. et a. 3. — 1a 2ae q. 105 a. 2 ad 8 etc.), S. Thomas admet pourtant implicitement qu'on puisse arriver à la certitude sur un fait historique (v. le rôle de l'histoire dans les préambules de la foi. 1 C. G. 6, et Opusc. 2. *Ad Cantorem Antiochenum,* ch. 7).

3. In 1 Met. l. 2. — Cp. in Trin. 6. 1. (542 b. *multo plus*).

tifique vient de ce qui est le plus général et le plus abstrait. La métaphysique est à la fois ce qu'on apprend après tout le reste [1], et ce qui « prouve tout le reste ».

Nous pourrions encore confirmer notre manière de voir, en examinant ce que S. Thomas entend par « démontrer ». Le concept de démonstration définit, pour lui, celui de science [2]. Sans doute, la démonstration est double, étant parfaite ou imparfaite : la parfaite part de principes « vrais, premiers, immédiats, antécé« dents, plus clairs, causes de la conclusion », son moyen terme est la définition essentielle ; la démonstration imparfaite part de principes plus clairs pour nous, et prouve, par exemple, la cause par les effets [3]. Mais la démonstration imparfaite, qui donne le fait, et non le pourquoi, est comme à côté de la science vraie, elle n'y entre que dans certains cas déterminés, où elle se trouve convertible en démonstration par la cause. Elle est, d'ailleurs, auxiliaire de la science, quand elle sert à préparer la définition (en permettant, par exemple, de classer une substance sensible dans un genre déjà connu). Mais la définition n'est proprement conclue d'aucun raisonnement syllogistique : elle est le fruit de l'induction large ou constatation réitérée. Donc la démonstration du pur fait, si elle n'aide pas à passer au-dessus d'elle-même, doit être exclue du domaine des sciences, pour passer à celui des industries.

Il semblerait que c'est là aussi, dans le domaine pra-

1. In 1 Met. l. 2.

2. In 4 Met. l. 1 (471 a.). In 2 Post l. 20 ad fin. — In 1 Post l. 1, la démonstration est décrite « rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum, et per huiusmodi rationis processum scientiae certitudo acquiritur ».

3. Voir l'Opusc. 34, *de Demonstratione*, d'authenticité à peine douteuse. Plus brièvement dans la Somme, 1 q. 2 a. 2.

tique des « arts utiles », que S. Thomas eût dû reléguer l'induction dite aujourd'hui scientifique, s'il s'en était fait une idée nette [1]. Non qu'il eût poussé le paradoxe jusqu'à la juger scientifiquement indifférente. Mais, ses résultats étant indispensables à qui veut savoir, ses procédés, dans l'ouvrage de luxe qu'était pour lui la science intellectuelle, auraient dû demeurer cachés. L'esprit, une fois la « science » faite, ne doit plus rien voir que la descente harmonieuse et lumineuse des déductions.

II

On pourrait, en groupant habilement des textes, donner une impression toute contraire à celle qui doit ressortir du paragraphe précédent. On ferait un mérite à S. Thomas d'être resté fidèle, malgré toute sa confiance en l'esprit, à la tradition expérimentale d'Aristote. On montrerait que, dans sa théorie des sciences naturelles, il a fait à l'observation des phénomènes la première place. « Dans l'enquête de la vérité en matière de « sciences naturelles, écrit-il, quelques-uns sont partis « des raisons intelligibles, et ce fut le propre des Plato« niciens ; d'autres sont partis des objets sensibles, et « ce fut, comme l'a dit Simplicius, le propre de la phi« losophie d'Aristote » [2]. Ailleurs encore il critique, après son maître, l'apriorisme, l' « inexpérience » des Platoniciens [3]. Il déclare avec lui que, dans les sciences

1. Ce qui n'est pas. V. le jugement de M. Mansion dans ses excellents articles sur l'*Induction chez Albert le Grand* (*Revue Néo-Scolastique*. 1906, pp. 115 et 246).
2. Spir. 3.
3. In 1 Gen. l. 3.

naturelles, la méthode des mathématiques est déplacée [1]. La démonstration par le signe ou l'effet est plus usitée dans ces sciences. [2]. Aussi l'on y part en général de ce qui est moins clair en soi, mais plus clair pour nous [3]. Ces déclarations semblent nettes.

On y joindrait des arguments tirés de la pratique de S. Thomas : dans sa philosophie du mouvement, dans sa psychologie surtout, il tient à s'appuyer toujours sur les faits, et invoque souvent l'expérience comme un argument irréfutable.

On insisterait sur le caractère expérimental de sa théorie de la connaissance. S. Thomas a une tendance visible à universaliser l'opposition des *priora quoad se* et des *priora quoad nos* [4]. Comment à de pareils principes aurait-il pu joindre cette confiance folle en la déduction ?

Mais ces objections, en tant qu'elles ne reposent pas sur une confusion entre l'ordre d'invention et l'ordre systématique, — qu'il faut soigneusement distinguer chez les Médiévaux, — prouvent seulement qu'une certaine indétermination voilait, dans l'esprit de S. Thomas, des problèmes importants d'épistémologie. Elles ne peuvent empêcher que la conception « architectonique » précédemment exposée, demeure la principale, la plus souvent rappelée, la plus systématiquement affirmée. Préciser l'opposition, apparente ou réelle, de ces deux tendances divergentes : en cela consiste toute la difficulté, pour qui veut critiquer la valeur de la science d'après les principes de S. Thomas.

1. In 2 Met. l. 5.
2. In Trin. 6. 1.
3. In 2 An. l. 3.
4. V. 2 C. G. 77 ult. — 1a 2ae q. 57 a. 2 ; — in Job. 4. 3.

III

Si nous entreprenons de juger la science, au sens thomiste du mot, comme simulacre de l'intellection pure, il faut d'abord fixer deux conclusions qui se dégagent d'elles-mêmes.

Premièrement, il va de soi qu'un arrangement de jugements successifs est, de par sa notion même, imparfait et mal satisfaisant quand il s'agit de la prise unifiante de l'être. La science participe aux tares de la *ratio* [1]. La science qui s'accumule en ajoutant sans cesse de plus étroites déterminations de son objet tend à la ressemblance d'une idée angélique, mais le passage à la limite, en faisant évanouir sa multiplicité caractéristique, l'exterminerait. Sans doute, le principe de la déduction l'unifie, et fait voir ses énonciables les uns dans les autres : *Oportet in conclusionibus speculari principia*. Cependant, même si, dans ce qui n'est pour S. Thomas qu'une opération logique, on voulait considérer l'acte psychologiquement supérieur qui imite une vision totalisante, la réduction même du multiple à un

1. Voir in 1 Post. l. 35, la réponse aux objections qui attaquent la supériorité de la démonstration universelle sur la particulière, et spécialement à celle-ci : « Universalis demonstratio ita se « habet, quod minus de ente habet quam particularis... » S. Thomas répond en distinguant le point de vue de la raison d'avec la réalité : « Quantum ad id quod rationis est... Quantum vero ad « naturalem subsistentiam... » Pourtant, la critique de la science comme spéculation imparfaite ne doit pas être cherchée dans ce paragraphe ; elle est — un peu trop implicitement encore — dans les questions sur les Anges (p. ex. Ver. 8. 15, distinction de la connaissance *in aliquo*, unifiante et qui peut être intuitive, — et de la connaissance *ex aliquo*, discursive et multiple).

principe *abstrait* ne ferait que mieux ressortir tout ce qu'a d'irréel l'approximation de l'être par voie déductive. Le nerf de la déduction, c'est le principe de la substitution des équivalents ; d'autre part, selon les premiers axiomes de la métaphysique thomiste, dans le monde des Intelligibles purs il n'y a pas d'équivalents, — et dans le monde matériel il ne semble guère convenir qu'il y en ait, puisque la finalité intelligible y règne : donc le contraste est irréductible entre l'intellection type et la science même parfaite. *Omnis scientia essentialiter* NON *est intelligentia*.

En second lieu, quelque grossière et confuse que soit la connaissance déductive, S. Thomas est parfaitement fidèle à ses principes en admettant et la possibilité et la supériorité relative d'une certaine philosophie par déduction. « Si une proposition est démontrable, nous n'en « avons pas de meilleure connaissance que la scienti- « fique, tandis que des principes indémontrables nous « avons une connaissance meilleure » [1]. La dualité de nos moyens de connaître entraîne cette conséquence logique : un renseignement quelconque sur n'importe quelle essence suppose un travail sur des données sensibles ; donc un système du monde suppose l'abstraction de principes généraux grâce à l'induction large. Et l'unification de ce système ne se conçoit que par l'intersection de ces principes entre eux ou avec des quasi-définitions semblablement obtenues. — Rien n'empêche que la possession de l'ensemble scientifique ainsi formé atteigne à la certitude parfaite. Mais tout fait prévoir que son extension sera extrêmement bornée.

L'erreur de S. Thomas semble donc avoir consisté à

1. In 1 Post. l. 32.

faire, en pratique, de toute proposition certaine qui n'était pas immédiatement utilisable à l'artisan, une partie intégrante de la philosophie déductive. On le sait assez : quand on eut renoncé à cette méthode, l'expérience montra qu'une systématisation autonome des faits sensibles donnés pouvait être entreprise et réussissait. La valeur de spéculation immédiate en était mince, mais les résultats pratiques, indéfiniment féconds. Ce qu'on reproche donc à S. Thomas, ce n'est pas d'avoir admis la possibilité d'une philosophie du mouvement, ni précisément d'avoir voulu l'enseigner avant la zoologie et la botanique ; c'est d'avoir cru que botanique et zoologie en pouvaient être comme déduites, en sorte que ce qui est leur fond essentiel, ce qui les constitue comme sciences des vivants réels fût l' « application » d'une philosophie de l'être mouvant. En prétendant utiliser tout pour sa synthèse, il n'était que conséquent avec ses principes ; en voulant y faire rentrer par force tant de produits du travail de la *ratio* sur le donné, il risquait de fausser ses principes. — N'avait-il pas parlé lui-même de cette *cogitative*, semblable à l'*estimative* des bêtes, mais renforcée par son contact avec la raison ? N'avait-il pas insisté sur cette continuité qui règne entre tous les êtres connaissants ? Et n'aurait-il pu soupçonner qu'à côté de la spéculation pure, image de la vie angélique, les hommes, semblables en cela à des abeilles progressives ou à des castors très supérieurs, possèdent des systèmes de lois et de recettes qui leur permettent d'assujettir le monde des sens à leurs besoins ?

Sans doute, on ne peut dire absolument qu'il ait manqué d'une idée si simple. A côté des sciences, il connaît les industries (*artes*), où il range, par exemple, l'agri-

culture et la médecine [1]. Et ce serait peut-être le meilleur moyen de faire comprendre son épistémologie que de dire : les sciences, telles que maintenant on les entend, sont pour lui des « arts », et la synthèse philosophique, seule, doit s'appeler « science ». Qu'est-ce qu'un savant pour S. Thomas ? C'est un homme qui connaît les essences. Pour nous, le savant, comme tel, fait précisément profession de les ignorer, et s'inquiète seulement de noter les rapports entre les phénomènes. Attribuer le chauffage à « Dieu en présence du feu » et non pas à la « vertu » propre de cet élément, c'est, pour S. Thomas, anéantir la science, parce que c'est rendre impossible la connaissance des causes [2]. Mais qu'importerait au savant d'aujourd'hui, pourvu qu'on lui laissât la constance du phénomène ? Et du « pourquoi » ce savant parlerait comme de l' « essence » : la finalité n'est plus pour lui un principe « reçu du dehors » comme constituant intrinsèque de sa science : c'est une hypothèse directrice conçue au-dedans. S. Thomas, lui, identifiait, en son épistémologie métaphysique, la nature et la fin [3].

Si donc on voulait comparer ses principes aux théories des modernes, il ne faudrait pas, leurré par une

1. In 2 Post. l. 20. L'assertion est même étendue à tout ce qui est « circa generationem, id est, circa quaecumque factibilia ». La pensée semble un peu vague. — In 2 Phys. l. 4 (348 b.), la médecine est dite « scientia artificialis ». — La physique, au contraire, est une science, et nécessaire (Ver. 15. 2. 3), et démonstrative (2a 2ae q. 48 a. un. In 1 Phys. l. 1) ; le *naturalis* est une espèce du *speculativus* (In 10 Eth. l. 15 fin).

2. 3 C. G. 69. 7.

3. In 2 Phys. l. 15, 380 a. — Le physicien, d'après S. Thomas, use en ses démonstrations de toutes les causes (in 1 Phys. l. 1), et préférablement de la finale (In 5 Met. l. 2, 518 b. — l. 1, 513 b. — On peut d'ailleurs lire *praecipuae*, et non *praecipue*, pour ne pas aggraver l'idéologie, cp. 3 C. G. 69. 7.).

coïncidence purement verbale, identifier ce qui, de part et d'autre, est nommé « science ». Ce serait, sinon réaliser l'identité des contradictoires, au moins torturer les textes d'étrange façon. Il faudrait maintenir très nette la distinction entre spéculations pures et industries systématisées. Assurément ce n'est pas là mentir au péripatétisme, pourvu qu'on affirme encore que les secondes peuvent préparer aux premières leurs matériaux, et aussi que certaines généralisations extraites des sciences peuvent être subsumées aux principes de métaphysique. — Si d'ailleurs, sur ces deux points, on consulte la pratique de S. Thomas pour éclairer ou corriger sa théorie, l'on se convaincra, touchant la préparation des matériaux, qu'il les a empruntés à l'expérience vulgaire, bien plus qu'à ses théories scientifiques, et, touchant la systématisation ultérieure des faits observés, qu'il l'a souvent présentée comme un arrangement possible plutôt que comme une déduction certaine [1]. Ces deux faits expliquent la facilité avec laquelle sa biologie (si le mot n'est pas trop prétentieux), sa physique et son astronomie même se détachent de sa métaphysique.

Mais le point capital reste ceci : qu'on suppose des sciences *pratiques* aussi complètes et aussi bien coordonnées qu'on voudra, — qu'on les juxtapose, dans une même intelligence, à l'ontologie la plus profonde, — tant que les premières ne feront qu'affirmer des faits, les deux tableaux seront irréductibles. Et, se fondissent-ils en un seul par la pénétration de l'intelligible dans le sensible généralisé, le réel en soi n'est pas encore saisi. S. Thomas, qui nie qu'on puisse arriver à

1. Voir le chapitre suivant.

connaître « toutes les choses naturelles » [1], eût pu ajouter, selon ses principes, que, les connût-on toutes par le mode humain, on restait encore fort au-dessous de l'idéal de l'intelligence. La raison dernière de l'imperfection de toute science humaine, c'est la dualité de nos moyens de connaissance, tandis que le réel est un. La *quiddité* et la *loi*, saisies par un esprit qui ne *voit* pas la matière, n'existent que dans la matière. Aussi, dans nos énoncés et nos perceptions, *multum inest de natura indeterminati.*

1. In 1 Meteor. l. 1. — In Job. l. 11. — 1 q. 88 a. 1.

CHAPITRE CINQUIÈME

Troisième succédané de l'Idée pure : Systèmes et Symboles.

I

Malgré sa rigoureuse conception de la science, qu'il applique à la philosophie, S. Thomas admet, en théorie et en pratique, qu'aux raisonnements philosophiques certains on ait le droit d'en mêler d'autres qui donnent des résultats seulement probables. La façon la plus exacte et la plus scolastique de décrire ce procédé, c'est de le rattacher à cette partie de la logique que l'École appelle « dialectique » [1]. La dialectique est caractérisée par l' « enthymème » : par où l'on n'entend pas que toujours une des prémisses est sous-entendue, mais que, omise ou exprimée, elle n'a pas la certitude requise pour une démonstration. Nous sommes donc en présence d'un exercice de l'esprit qui use spéculativement des mécanismes déductifs propres à la *ratio*, alors qu'il ne possède comme principe qu'une vue trop confuse pour qu'on puisse certainement l'appliquer au sujet.

Plus la majeure sera générale et la conclusion éloignée,

1. Sur la *dialectique* opposée au raisonnement apodictique, v. in 1 Post. l. 1 et l. 33 — 2a 2ae q. 48 a. un : — in 4 Met. l. 1 (471). Cp. *logice* ou *rationabiliter* opposé à *demonstrative*, p. ex. in 1 Cael. l. 2.

mieux l'originalité du procédé apparaîtra ; elle est à son comble dans les raisonnements du type suivant, qui ne sont pas rares chez S. Thomas : la raison pose en principe une de ces grandes phrases qui sont comme l'expression même de l'identité entre ses lois et les choses *Bonum est ut in pluribus. Natura semper ad unum tendit. Natura semper meliore modo operatur*[1], et elle en postule l'application dans un détail, alors que le moyen terme est insuffisant ou absent. Tous les raisonnements de convenance ou d'analogie rentrent dans ce type [1]. Il n'en est point de plus ingénieusement naïf que l'argumentation par la « suffisance des combinaisons [2] ». Adam a été fait *sine viro et femina* ; Ève, *ex viro sine femina* ; les autres naissent *ex viro et femina*. Il convenait donc « ad completionem universi » que Jésus naquît *ex femina sine viro*. — Cet usage du discours peut s'appeler *artistique*, parce que son but principal semble être son exercice même, et parce qu'il correspond, dans les esprits d'alors, aux besoins que maintenant l'art a pour mission de remplir.

On peut facilement faire voir qu'il était naturellement appelé par le développement de la noétique thomiste, tel que nous l'avons décrit. L'intelligence discursive, si elle reste fidèle à la rigueur de ses méthodes, n'arrive à s'offrir qu'une vision du monde double nécessairement, et irrémédiablement trouble. Des lois générales sont établies, dont l'ensemble esquisse la structure de l'être, mais entre ces linéaments trop espacés s'étendent de larges intervalles que l'esprit voudrait remplir. Car son

1. 3 d. 12 q. 3 a. 2 sol. 2. — 3 q. 31 a. 4.

2. C'est l'argument d' « équilibre » ou d' « isonomie » des anciens (Cp. Cicéron, *De Natura Deorum*, I, 39). Pour l'usage qu'en fait S. Thomas, cp. in 2 Cael. l. 4, 116 a. — In 1 Post. l. 11.

aspiration est toujours, par quelque moyen que ce soit, de s'intégrer l'univers dans l'unité d'une seule idée : passer à l'acte, et à plus d'acte, ce n'est autre chose, pour lui, que chercher à satisfaire cette tendance. Des régions de l'être lui sont inconnues : il veut suppléer par l'imagination, que guide l'analogie. Les recettes industrielles sont à part de la vraie science : il est sollicité à inventer des raccords entre les énoncés *propter quid* et les énoncés *quia*. On pourrait ajouter que les sens intuitifs le tentent, eux qui atteignent du précis et du vivant, de remplir ses capacités vides en y pressant leurs appréhensions singulières : c'est, nous le verrons, la raison du symbole sensible, qui vient s'ajouter au système pour aider à unifier l'univers conçu. Si donc nous parlons d'*art*, le mot ne doit pas faire illusion sur le sens essentiellement philosophique du procédé qui nous occupe : c'est parce qu'il est très intimement convaincu de l'intelligibilité du monde total, et de la nécessité d'unifier l'idée pour l'approfondir, que le Scolastique, pour embellir et compléter sa vision du monde, ajoute au certain du très probable, du moins probable, du supposable, du possible, et continuerait, s'il pouvait, à l'infini.

Renoncer aux lois rigoureuses de la science qui démontre, écouter les sens, et les admettre à collaborer à l'œuvre philosophique autrement qu'en préparant des matériaux pour la déduction, c'est d'ailleurs introduire dans les résultats cette flexibilité, cette incertitude, qui est le propre de la connaissance sensible. C'est abandonner la rigueur pour l'amour de l'unité. C'est viser à autre chose qu'à la conviction raisonnable, s'il est vrai que tout assentiment est désordonné dès là qu'il n'est pas infaillible [1]. Quand le sensible et l'opinion sont mis

1. Cp. le texte déjà cité de Ver. 18. 6.

de la partie, l'on n'a plus une complexité rationnelle pour mimer l'Idée pure, mais une complexité artistique pour mimer la rationnelle. Le Système et le Symbole, fruits de cette collaboration d'un nouveau genre où l'imagination a sa place, sont donc des succédanés de la science totale. — Et si l'on coule le probable dans les mêmes moules rationnels que le certain, afin que l'ensemble produise une impression unique, et que la raison, impuissante à la déduction absolue, puisse du moins s'en offrir l'illusion, le philosophe devra toujours pouvoir distinguer en soi deux personnages, un poète qui rêve, un savant qui prouve. Beaucoup d'esprits, au moyen âge, étaient assez souples pour ce jeu [1], et, dans le cas particulier de S. Thomas, on peut assurer que, si le plaisir intellectuel était grand, la raison n'en était pas dupe [2].

Il est assez rare que S. Thomas s'arrête à doser la certitude de ses assertions. Il serait pourtant relativement facile, croyons-nous, de distinguer en sa doctrine ce qu'il estimait probable et ce qu'il jugeait certain, si du moins l'on s'en tenait à la philosophie pure. Sans doute ce travail exigerait qu'on s'engageât trop à fond dans le *matériel* de son système, pour qu'il soit possible même de l'esquisser ici. D'autre part, pour donner une juste idée de la coexistence subjective des deux méthodes, il ne suffit pas d'en citer les théories fragmentaires qu'on peut recueillir çà et là : seule, la lec-

1. Lequel est dans la tradition grecque, non seulement platonicienne, mais aristotélicienne. Un exemple typique du procédé se rencontre au second livre du *Ciel*, où les hypothèses astronomiques sont accompagnées de la jolie réflexion : εἴ τις διὰ τὸ φιλοσοφίας δίψην καὶ μικρὰς εὐπορίας ἀγαπᾷ περὶ ὧν τὰς μεγίστας ἔχομεν ἀπορίας (B. 12).

2. Voir les déclarations comme 4 d. 40 a. 4 ad 4.

ture du corps même des exposés donnera l'impression exacte de ce qu'était la logique artistique, et parmi ces exposés, comme nous verrons, c'est aux théologiques qu'il faudrait surtout s'attacher, parce que c'est en théologie que cette méthode triomphe. J'emprunte seulement trois exemples au domaine de la connaissance naturelle.

Le premier fait clairement voir que, dans les sciences naturelles telles qu'il les concevait et les enseignait, c'est-à-dire comme des explications dépassant le simple énoncé du phénomène, il se rendait compte, malgré sa conscience de l'idéal décrit plus haut, qu'il entrait une large part d'hypothèse. Il est un texte du Commentaire sur *le Ciel*, si connu, qu'il faut presque s'excuser de le citer, mais si topique, qu'on ne peut s'en dispenser. « Les hypothèses inventées par les astrologues, dit-il, « ne sont pas nécessairement vraies ; en les apportant, « ils paraissent expliquer les faits, et pourtant on n'est « pas obligé de croire qu'ils ont vu juste : peut-être un « plan encore inconnu des hommes rend raison de toutes « les apparences du monde des étoiles » [1]. Notez que ce jugement porte même sur le système qu'il expose, et dont il use en ses propres œuvres. Un doute semblable se fait jour, en météorologie, à propos de la théorie des comètes : l'hypothèse adoptée est dite inférieure en certitude tant aux théorèmes mathématiques qu'aux énoncés de faits sensibles, et son unique mérite est d'expliquer le phénomène d'une manière qui satisfasse l'esprit [2].

1. In 2 Cael. l. 17. La même doctrine est explicitement reprise 1 q. 32 a. 1 ad 2, et semble même dépassée in Job 38. 2 : « Per certitudinem via motus luminarium cognosci *non potest* ab homine... » (cp. le contexte).

2. In 1 Meteor. l. 9. — On est d'ailleurs averti au début du traité que les prétentions de l'auteur et du commentateur sont modestes.

Le second exemple serait d'une portée bien supérieure, si les déclarations étaient aussi nettes. Il s'agit de la théorie des Substances séparées. Quel aspect incertain prendrait la philosophie thomiste, si cette doctrine devait, tout entière, être considérée comme hypothétique ! Mais les données de la foi s'ajoutent ici aux conjectures philosophiques. On ne peut donc parler de simple *opinion*. Malgré cela, plusieurs points dignes d'attention doivent au moins être signalés : les arguments apportés dans la partie philosophique du *Contra Gentes* pour prouver soit qu'il y a des Anges, soit que le monde sensible est gouverné par eux, ne sont au fond que des raisons de convenance tirées de l'analogie générale du monde, et du plan qui semble avoir présidé à sa création [1]. Il est juste, sans doute, de le remarquer : la valeur de plusieurs thèses d'angélologie est indépendante de l'existence réelle des Anges. Mais d'autres la supposent nécessairement. Plus donc on croira devoir souligner l'autonomie de la philosophie

1. 2 C. G. 91. — 1 q. 50 a. 1. — 1 q. 51 a. 1. On remarquera, dans ces différents passages, les *necesse est* et les *oportet*. — En général, on ne peut se fonder sur des mots de ce genre pour établir le degré d'assentiment que S. Thomas accordait à une conclusion. Parfois *oportet* alterne avec *exigere videtur* (4 C. G. 79. 1) ; parfois *videtur* est employé en des matières où l'auteur est certain, et semble devoir se traduire : « il apparaît que... ». Il faudrait aussi tenir compte du caractère de certains ouvrages : il se peut que la valeur technique de chaque expression soit moins pesée en certains passages plus élégamment écrits ; la masse des expressions dubitatives dans les *Sentences* est peut-être un signe de la modestie du débutant ; partout, mille raisons d'opportunité conseillaient de traiter respectueusement l'Augustinisme ; dans les rédactions du Frère Réginald, telle expression vive est due peut-être au zèle outrancier du disciple (In 1 Cor. 13. l. 4 : « *omnino falsum et impossibile* »). Tout cela doit rendre sceptique à l'égard des discussions qui reposent sur de pareilles pointes d'aiguilles ; il n'eût pas été utile d'insister si l'on n'en rencontrait encore trop souvent.

thomiste par rapport aux données révélées, plus aussi il faudra reconnaître la hardiesse de ses conjectures, et son peu de répugnance à se contenter du probable, en de fort grandes questions.

La théodicée, enfin, fournit l'exemple le plus topique et le plus digne d'être médité. — Qu'on suive le développement logique de la démonstration des attributs divins, soit dans la *Somme contre les Gentils*, soit même dans la *Somme théologique*. Comment douter qu'on soit en présence d'un discours qui prétend rigoureusement prouver ? Quelque chose serait-il solide dans l'œuvre du Docteur angélique, si ces grandes thèses vacillaient? — On est donc très surpris, lorsqu'on entend dire ensuite que l'unité de Dieu, comprise comme enveloppant la toute-puissance, la providence universelle, et semblables attributs, est objet de foi, et non pas de démonstration. La répétition de cette affirmation, et le caractère des ouvrages où elle se trouve, défendent d'y voir une réponse donnée au hasard, pour esquiver quelque vétilleuse objection théologique. D'ailleurs, si l'on ne croyait pas qu'elle traduise une pensée réfléchie, alors la facilité même avec laquelle S. Thomas s'y laisserait aller, sacrifiant ainsi sans coup férir des démonstrations longuement élaborées, prouverait bien mieux encore qu'il n'a point eu dans tous ses raisonnements métaphysiques la confiance naïve et absolue qu'on lui suppose. Qu'on accorde cela, et qu'on veuille bien remarquer en même temps l'absence complète de restrictions quand S. Thomas présente ailleurs une preuve rationnelle de la Providence : on aura concédé tout ce que je prétends dire [1].

1. La question touchée dans ce paragraphe est assez importante pour qu'on doive entrer dans quelques détails. S. Thomas, parmi

Passons maintenant aux spéculations proprement théologiques : le rôle de la logique « artistique » y est beaucoup plus conscient et plus indéniable, comme il est aussi moins contesté.

II

L'œuvre de la théologie est définie et comprise par S. Thomas d'une manière qui peut surprendre celui qui connaît seulement de la scolastique ce qu'on a coutume de répéter sur son rationalisme.

Sans doute, la théologie est tout d'abord présentée

les attributs de Dieu que la raison naturelle peut démontrer, mentionne plusieurs fois et en première ligne l'incorporéité et l'intelligence ; il ajoute encore l'incorruptibilité, l'immobilité, la volonté, une certaine unité ou singularité d'excellence, et la prérogative d'être cause finale du monde (3 d. 24 q. 1 a. 3 sol. 1 — Ver. 18. 3. — Comp. Theol. 36 et 246. — In Rom. I, l. 6. — 2ª 2ªᵉ q. 2 a. 4, arg. Sed contra). — Ce qui lui semble être exclusivement objet de foi, c'est l'unité conçue comme enfermant la toute-puissance, la providence immédiate et universelle, et le droit exclusif à être adoré (Ver. 14. 9. 9. — Comp. Theol. 246. — Cp. 2ª 2ªᵉ q. 1 a. 8 ad 1) ; il y joint encore les attributs de Rémunérateur et de Justicier (3 d. 25 q. 1 a. 2 ad 2 ; — v. cependant In Rom. I, l. 8), — Quant à la causalité divine par rapport au monde, la raison doit l'affirmer en général, mais ne paraît pas pouvoir déterminer si elle s'exerce par la création telle que l'entendent les chrétiens (3 d. 25 loc. cit. — In Rom. I, l. 6. — Comp. Theol. 68 ; cf. 36. — Cp. les expressions vagues de 3 d. 2 q. 1 a. 3 sol. 1, et le renvoi à Aristote ; cp. aussi les fréquentes mentions des théories émanatistes. Ce problème est différent de celui de la possibilité de la création *ab aeterno,* traité ailleurs par S. Thomas). — Il est difficile de reconnaître dans cette distinction des deux classes d'attributs l'œuvre exclusive de la réflexion *a priori :* S. Thomas, en la faisant, a certainement pensé aux Péripatéticiens et aux Arabes. — Noter que si la raison est trop faible pour affirmer la toute-puissance, elle est encore plus mal venue à la nier (In Rom. I, l. 7). — On trouvera dans le *Contra Gentes* (3. 75) et dans le *Compendium Theologiae* (123), des démonstrations de la Providence de forme philosophique.

comme une science spéculative, dont les articles de foi sont les principes, et les propositions qu'on en tire discursivement, les conclusions. Cette science est « subalternée » à l'intellection divine, dont elle reçoit, formulées en énonciables, certaines vérités, *sicut medicus credit physico* [1]. La certitude, tant des dogmes que de ce qui en découle évidemment [2], est absolue et irréformable. Voilà pour satisfaire les exigences de la raison, et, assurément, transiger sur quelqu'un de ces points, c'eût été, pour S. Thomas, cesser d'être lui-même. Mais l'examen des objets de la science théologique et de la manière dont elle se constitue, le persuadait que ses résultats étaient de fort inégale valeur, et que, pour être, elle devait faire une large part à ce que nous nommons système et symbole.

Parce que Dieu est en dehors et au-dessus des catégories, les entités surnaturelles y échappent de même, et ne s'y laissent « réduire » que par un classement pratique et grossier. Les compartiments décrits par Aristote ne sont pas le cadre propre de ces réalités nouvelles : la grâce, par exemple, ne rentre dans aucune des quatre espèces de la *qualité*, et, parmi les huit manières d'être d'une chose dans une autre assignées au quatrième livre de la *Physique*, il n'en est aucune qui s'applique à la Trinité [3]. Donc, les idées que nous nous en formons sont,

1. In Trin. 2. 2. et ad 5.

2. V. 1 q. 32 a. 4 (*Utrum liceat contrarie opinari de notionibus*), et plus fortement dans les *Sentences* (1 d. 33 q. 1 a. 5) : « Pertractata veritate et viso quid sequitur, idem iudicium est de his et de illis quae determinata sunt in fide, *quia ad unum sequitur alterum...* »

3. Ver. 27. 2. 7. — 1 q. 42 a. 5 ad 1. — Ici s'embranche toute la doctrine de la « proportionalité ». — Cp. à propos de l'union hypostatique, De Un. Verbi Inc. 1, et Pot. 1. 4. 4. (seconde série), avec le principe général : « Secundum considerationem theologi, omnia illa quae non sunt in se impossibilia, possibilia dicuntur. »

au plus haut degré, analogiques. Donc l'expression du dogme en fonction d'une philosophie supposée adéquate aux choses d'ici-bas, n'est ni épuisante, ni même la seule expression imaginable. Ce dernier point est tout particulièrement à remarquer : tout en travaillant à la formule péripatéticienne et scolastique de la théologie, S. Thomas se gardait de l'ériger en canon absolu. « La « doctrine sacrée, dit-il, peut recevoir quelque chose des « sciences philosophiques, non qu'elle en ait absolument « besoin, mais pour manifester mieux ses propres « notions... Si elle en use ainsi, la cause en est l'insuffi- « sance de notre esprit, que les produits de la raison « naturelle (principe des autres sciences), conduisent « plus facilement à ce qui dépasse la raison, et qui est « l'objet de la théologie [1] ». Cette explication suppose évidemment que si l'on avait l'intuition des réalités surnaturelles, de la grâce par exemple ou des vertus infuses, on n'irait pas les classer « par réduction » dans un prédicament. Elle suppose encore (*ad* maiorem *manifestationem*) que les concepts vulgaires de ceux qui n'ont pas lu Aristote suffisent à leur donner de l'ensemble de la théologie une idée générale et approximative, plus imparfaite que celle des doctes, mais qui en différera par le degré, non par la nature. Elle laisse ouverte enfin la question de l'emploi, dans l'œuvre théologique, de telle ou telle philosophie hors la véritable : cette question, S. Thomas semble la résoudre en pratique par ses fréquentes allusions au platonisme de certains Pères, lesquelles impliquent la possibilité

— Cp. encore, sur la transsubstantiation, 3 q. 75 a. 4 ; sur le *caractère* sacramentel, 3 q. 63 a. 2, etc.

1. 1 q. 1 a. 5 ad 2. — Cp. Prolog. Sent. q. 1 a. 1 : « Utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassallis ». — In Trin. 2. 3. 7 : « quasi famulantes et praeambulae.

d'explications théologiques différentes, en fonction des diverses philosophies [1].

Introduire la philosophie, c'est donc éclairer le dogme ; c'est aussi, puisque les esprits ne sont pas d'accord sur les choses naturelles, permettre certaines divergences de vues parmi les croyants. La théologie est maintenant distinguée d'avec la foi, et quant à son mode d'expression, et quant à son domaine : car les doctrines humaines, agissant sur les énoncés de la foi à la manière de réactifs, en feront sortir pour les uns telle conclusion, pour les autres telle autre. « Et ici, dit « S. Thomas, s'applique le mot de S. Paul aux Romains : « que chacun abonde dans son sens [2] ». Voilà le vrai *système* théologique constitué.

On voit déjà quelle part d'incertain comporte nécessairement la réflexion théologique, en tant qu'elle consiste à tirer logiquement des conséquences du dogme. Mais, en fait, et ceci est capital : l'œuvre théologique, pour les contemporains de S. Thomas et pour lui-même, ne consistait pas uniquement, ni même peut-être principalement en cela. Ils prétendaient revenir, munis de la philosophie, autour des principes même du dogme,

1. V. à propos de Denys. 2 C. G. 98 ; à propos d'Augustin. Ver. 21. 2. 3. — Spir. 10. 8. — Même si les philosophes tiennent communément une doctrine, il faut bien se garder de l'affirmer comme appartenant à la foi (Opusc. 9 Prolog.). On ne doit jamais, en exposant l'Ecriture, adhérer *exclusivement* à une opinion qui peut se trouver anti-scientifique : « Ideo multis exitibus verba Scripturae exponuntur, ut se ab irrisione cohibeant litteris saecularibus inflati ». (Ib. n. 18. — Cf. 1 q. 68 a. 1). Cette crainte de l'*irrisio infidelium* est également vive chez S. Augustin et S. Thomas.

2. Quodl. 3. 10. L'article est intitulé : *Utrum discipuli peccent sequendo diversas opiniones Magistrorum*. Puisque d'autre part, il y a péché à refuser une conséquence *évidente* (p. 164, n. 2), les propositions systématiques sont nettement distinguées de ce qu'on appelle aujourd'hui « conclusions théologiques ».

des articles de foi, pour tâcher d'en acquérir une certaine « intelligence ». Sans doute, le concept de la *fides quaerens intellectum* est plus clair qu'aux temps d'Anselme ou de Richard de S. Victor : le domaine propre des mystères est mieux délimité, il est parfaitement convenu qu'on ne les comprendra pas. Pourtant cet incorrigible *compreneur* qu'est le théologien scolastique parlera comme s'il espérait y arriver. On ne prouvera pas les articles de foi, mais on en simulera la preuve. Qu'on lise attentivement les passages où S. Thomas traite de la méthode théologique : on verra que c'est cet exercice qu'il avait constamment en vue. La plupart des dangers qu'il signale sont dans cette direction. Parfois sans doute il avertit de ne pas ajouter d'énoncés nouveaux à ceux qu'impose l'Église. Mais ce qu'il répète sans cesse, c'est qu'il ne faut pas tellement présumer de la raison humaine ou du génie individuel, qu'on pense parvenir à comprendre les mystères déjà imposés. Il faut les défendre, dit-il, sans vouloir les prouver, et comme Aristote l'a fait pour les principes au quatrième livre de la *Métaphysique* ; il faut montrer qu'ils ne sont pas contradictoires, et réfuter les objections ; il faut enfin chercher des « similitudes », comme Augustin l'a fait pour le mystère de la Trinité. Cette dernière indication est significative [1].

C'est donc autour de l'élément indémontrable et mystérieux que se concentre une bonne part des efforts du théologien médiéval. Le grand nombre de ses successeurs modernes s'occupe plus volontiers à préciser les conclusions que le raisonnement peut tirer des énoncés dogmatiques : lui, fidèle à l'impérieux instinct qui commandait

1. In Trin. 2. 1. — Ib. 2. 3.

sa conception de la synthèse totale, bâtit sa théologie à l'image de sa science, et simule une déduction de la Trinité ou du dogme de la vision intuitive. La première conséquence est l'incertitude des résultats. Il s'agit d'expliquer l'inexplicable. Le monde de la nature, connaissable à la raison, est sans doute comme une sorte d'ébauche du monde de la foi, mais, ne livrant pas à notre abstraction de loi qui soit commune aux essences créées et à Dieu tel qu'il est (puisque Dieu est en dehors du genre), il ne repaîtra l'esprit que de « semblances déficientes [1] ». Le penseur, dans une simultanéité très consciente, compose un assemblage d'idées arrangées comme ce qui prouve, et se défend explicitement de vouloir prouver. C'est un poème logique, moins utile dans la controverse que charmant pour l'esprit qui croit déjà. Il est juste et raisonnable, avant que le Ciel nous donne la prise béatifique, de charmer avec nos idées de Dieu « toutes nos pièces », comme eût dit Pascal, d'exercer l'esprit et d'exciter ainsi le cœur. *Ad consolationem fidelium*, dit S. Thomas. Et l'on pourrait, avec une légère nuance, illustrer ses dires du mot de Platon : *χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ*.

Il suffira de mentionner deux exemples, empruntés aux deux grands dogmes du Christianisme : la Trinité et l'Incarnation. Rien n'est plus hautement systématique que l'exposé des convenances de l'incarnation du Verbe, considéré comme idée de Dieu, image du Père, et miroir créateur de l'Univers [2]. Mais l'exemple classique et principal à tous égards est l'apparente démonstration de la Trinité, empruntée à S. Augustin, et fondée sur la

1. In Trin. 2. 3. — Ib. 1. 4 : « Aliquales rationes non necessariae, nec multum probabiles, nisi credenti ».

2. 4 C. G. 42.

présence, en Dieu comme en l'homme, de la pensée et de l'amour. Que S. Thomas lui ait attribué une valeur vraiment probante, c'est une opinion qui ne supporterait pas un instant la discussion, étant contredite par les affirmations les plus claires. Qu'on lise pourtant les passages où l'explication est développée *ex professo* : sans doute, l'on n'a pas la même impression de rationalisme, d'évacuation du mystère chez S. Thomas que chez S. Anselme, mais qu'est-ce qui indique qu'on est en présence, non d'un raisonnement qui prétend conclure, mais d'une analogie humaine qui n'a d'autre but que de faire un peu moins mal concevoir ? Dans les *Sentences* et dans les deux *Sommes*, quelques remarques dispersées, cachées le plus souvent dans la réponse à une objection [1]. Pour l'explication abstraite, elle se développe tout d'un trait, dans le quatrième livre *Contre les Gentils*, par exemple, scandée d'*oportet* et d'*ergo*, embrassant, mêlant, fondant le probable et le certain, avec une audace qui étonne celui qui sait et une égalité de teneur qui trompe celui qui ignore. On comprend que des théologiens peu familiers avec la mentalité médiévale aient senti à la lecture de ces pages quelque chose du malaise ou de la mauvaise humeur d'un savant devant qui l'on identifierait théorie physique et loi constatée. Il est remarquable que le « livre du maître » est ici plus explicite [2] : mais n'est-ce pas surtout l'écolier qu'il fallait mettre en garde contre la présomption d'avoir démontré l'indémontrable ?

La valeur de l'explication augustinienne de la Trinité,

1. 1 q. 32 a. 1 ad 2. — q. 52 a. 2 ad 1.

2. Pot. 2. 1. — 8. 1. 12. — 9. 9. 7. — 10. 5. — Mais voir auprès de cela ces tranquilles phrases où l'ensemble de la comparaison semble donné comme image expresse de la réalité. Pot. 2. 3 (corp. fin et ad 11). — 2. 4. 11.

qu'on *réalisera* mieux en la remettant à sa place dans l'histoire intellectuelle de son auteur, en revivant le spiritualisme jeune qui l'inspira, consiste en ce qu'elle fait concevoir une certaine pluralité dans l'un immatériel : ma pensée, ou mon acte d'amour, est moi en quelque sorte, vit en moi, est incorporel comme moi, et cependant s'oppose à moi. Elle échoue à établir la distinction comme *personnelle*, et aussi l'égalité des différents termes. L'élément valable y est donc inséparablement uni à un élément caduc. L'originalité de ce mélange est moins frappante, ce me semble, dans les développements un peu oratoires de S. Augustin que dans les exposés syllogistiques de S. Thomas. Aussi cet exemple caractérise excellemment sa méthode : on ne peut guère, je crois, s'en exagérer l'importance : il montre comment notre docteur a consciemment nourri d'un mélange de vérités et de symboles sa raison théologique.

S. Thomas résume quelque part le rôle de la théologie rationnelle en cette courte phrase : *ad cognoscendum fidei veritatem... veras similitudines colligere* [1]. Qu'il s'agisse d'images matérielles et colorées, comme dans le symbolisme propre, ou de constructions logiques, comme dans les systèmes, on n'a toujours affaire qu'à des *ressemblances* de la vérité.

III

Comme la science était un succédané de l'idée pure à l'usage de la raison démonstrative, ainsi le système est un succédané de la science à l'usage de l'imagination

1. 1 C. G. 8.

intellectuelle. Il y a bien des degrés dans le raisonnement systématique : plus les analogies dont on part sont générales, moins la conclusion est sûre, parce qu'on donne davantage aux conditions subjectives du connaître humain, et qu'on reçoit moins purement l'impression de l'objet. On s'éloigne tout ensemble de la science et de l'Idée [1]. La rigueur va s'exténuant à mesure que se desserre la trame logique qui soutient des convenances plus vagues et de plus incertaines probabilités : elle se dilue enfin dans l'indétermination du sensible.

A la limite du système est le symbole. La méthode n'a pas essentiellement varié, et toute proposition d'une philosophie symbolique recèle un enthymème dialectique. La majeure est le principe, courant au moyen âge, de la représentation générale, par le monde sensible, du monde spirituel ; on affirme dans la mineure une convenance particulière entre le mode d'appréhender tel objet sensible, et de se représenter tel être spirituel. *Per iridem significatur Christus, per quem protegimur a spirituali diluvio* [2]. Il est clair que dans la proposition symbolique, l' « incertitude » est extrême : la jonction du sensible et du spirituel, la subsomption de l'apparence sous la vérité s'y opère arbitrairement, en vertu de préfé-

1. La dernière place, entre les systèmes, appartient aux arrangements logiques faits pour le seul plaisir de systématiser : telles sont, par exemple, la quintuple classification des Sacrements (4 d. 2 q. 1 a. 2), l'adaptation détaillée des dons aux béatitudes, dans la 2a 2ae, les divisions des vertus, etc. Rien n'est plus caduc dans toute la scolastique que ces essais maladroits pour simuler la science du particulier. Au lieu d'essayer d'y susciter l'intuition, on y matérialise le spirituel pour satisfaire l'imagination quantitative.

2. Il ne faut pas confondre la théorie du symbolisme universel avec celle de l'exemplarisme théiste : selon l'exemplarisme, les êtres les plus spirituels eux-mêmes ont leur archétype au sein du Verbe.

rences et de préformations purement subjectives. Mais l'idée pure y est excellemment mimée, puisque les réalités les plus spirituelles y sont directement rejointes aux choses concrètes, objets d'intuition.

Toutes les nuances entre le système très probable et le pur symbole se rencontrent dans la théologie de S. Thomas. La relativité de la mineure symbolique empêche qu'on puisse arriver par cette voie, en philosophie, à autre chose qu'à des résultats fantaisistes. Aussi, en matière de vérité naturelle, le symbole, chez S. Thomas, ne se présente que sous forme de comparaison [1]. Il en pourrait être autrement pour la doctrine religieuse, précisément parce qu'une intelligence libre peut préétablir et révéler à l'homme un certain rapport entre telles apparences sensibles et telles réalités spirituelles. En fait, cependant, il n'en est pas ainsi, S. Thomas n'accorde pas au symbole religieux de valeur épistémologique, mais seulement une valeur de spéculation esthétique. *Symbolica theologia non est argumentativa* [2].

En certains cas, assurément, le lecteur hésite entre les deux interprétations, systématique et symbolique. C'est encore faire un raisonnement, de juger « décent » que la créature spirituelle n'ait pas été faite après la corporelle, puisque l'univers est un [3]. Mais que dire de ces minutieuses précisions : « Il est assez probable que la « lune a été créée pleine, comme les herbes ont été faites

1. « Exemplum est quaedam inductio imperfecta ». (In 1 Post. l. 1). L'intellect agent, p. ex. est comparé à l'œil du chat, à la fois source de lumière et organe de vision : c'est une analogie, ce n'est pas une preuve. *A priori,* on pouvait aussi bien le comparer à l'œil du chien, qui voit, mais n'éclaire pas.

2. Ver. 22. 11. 8. — Quodl. 7. 14. 4.

3. Pot. 3. 18. « Unius... totius una videtur esse productio », etc.

« dans leur état parfait, portant déjà des graines, et « semblablement les animaux et l'homme. Car, bien « que le développement naturel mène du moins parfait « au plus parfait, pourtant, à parler absolument, c'est « le parfait qui précède ». « L'atmosphère terrestre est « un lieu convenable à l'habitation des démons : sa « transparence s'accorde avec la beauté de leur nature ; « sa turbulence, avec leur volonté pécheresse ; sa place « dans l'univers, avec leur office, qui est de nous « exercer. » Et encore : il est vraisemblable qu'à l'heure de la résurrection des morts, régnera un certain crépuscule, pour que la lune et le soleil soient présents à ce grand événement [1]. On est ici à la limite du système et du symbole. Nulle part, d'ailleurs, on ne prend mieux sur le fait ce mélange de déduction et de poésie qui caractérise la logique artistique ; ces petites perles de la Scolastique peinent très fort quelques-uns de ses modernes partisans ; elles sont pourtant d'un prix inestimable. Leur place est nécessaire dans le contexte psychologique : pourrions-nous, si elles étaient absentes, nous imaginer ce qu'était la compénétration des deux ordres dans l'esprit de S. Thomas, et comment il faisait couler le rationnel jusque dans les veines les plus intimes du réel ?

Dans la plupart des cas, l'on ne saurait avoir de doute. L'adaptation symbolique est souvent présentée sous forme d'*argument*, mais sa valeur de science ou d'opinion est nulle. « Par la vache rousse le Christ est « représenté : la faiblesse qu'il a voulu prendre, par le

1. 1 q. 70 a. 2 ad 5. — 2 d. 6 q. 1 a. 3. — 4 d. 43 q. 1 a. 3 sol. 4. — Le raisonnement artistique conclut ici du principe rationnel au fait sensible ; il remonte ailleurs du fait sensible à la loi générale (1ª 2ªᵉ q. 100 a. 3).

« sexe féminin ; le sang qu'il a versé, par la couleur ». « Les deux passereaux de l'offrande signifiaient la divi- « nité et l'humanité du Christ ». « A la tunique bleue du « pontife on pendait des clochettes d'or, pour signifier « la science des choses divines qui devait s'unir en lui à « la perfection céleste de la vie »[1]. S. Thomas a expliqué lui-même, à propos du symbole religieux comme à propos de la « science poétique », quel sens avaient toutes ces images dans sa philosophie. « Il faut retour- « ner vers les choses divines les deux parties de l'homme « (la sensible et l'intellectuelle), et c'est pourquoi Denys « a usé des figures corporelles, accessibles à la partie « sensitive, laquelle ne peut atteindre l'intelligible même « du divin »[2]. La poésie, incapable de démontrer, « séduit « la raison par des images » : la théologie, dont la raison naturelle ne peut déduire les principes, en peut user de même pour fixer l'imagination[3]. Il s'agit donc, semble-t-il, de mettre tout l'homme d'accord, de faire croire l'automate par des tableaux, comme l'esprit par la grâce aidée des raisons. — Et si la valeur de spéculation du symbole n'est pas adéquatement distinguée de sa valeur utile (l'on s'en sert un peu comme des rites : « afin que les choses sensibles mêmes affermissent « notre persuasion des choses de Dieu »[4], s'il est des-

1. 1a 2ae q. 102 a. 5 ad 5, ad 7, ad 10.

2. 1 d. 34 q. 3 a. 1.

3. Prolog. Sent. a. 5 ad 3. « Poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi ; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur ; theologia autem est de his quae sunt supra rationem ; et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur ». Cp. 1a 2ae q. 101 a. 2 ad 2.

4. 3 C. G. 120. 1. — De même in 1 Post. l. 1 : la poésie ne persuade pas l'intelligence, mais incline la cogitative « de même qu'un homme a horreur d'une viande qu'on lui a représentée d'une façon qui soulève le cœur ».

tiné avant tout à impressionner l'animal pour l'empêcher de regimber contre l'esprit, il est pourtant parfaitement naturel d'en rattacher l'usage à celui des systèmes et de nos autres moyens de mimer l'Idée. Son rôle est comme un appendice de la spéculation, parce qu'il aide à l'unification du pensant, et que l'Idée est l'unité du pensant en tant qu'il pense. Peut-être même le jugera-t-on supérieur à ces arrangements logiques que S. Thomas lui préférait sans doute, et dont il faut dire un mot encore avant de terminer.

IV

L'extrême désir d'ordonner le monde, qui se trahit si naïvement dans les exemples cités plus haut, est tout naturel chez S. Thomas, puisqu'il procède directement de la persuasion de son intelligibilité. Un système est un essai de reconstruction du plan de l'artiste divin. Partout la reconstitution d'ordre se retrouve dans la philosophie thomiste. Mais nulle part peut-être elle n'est plus frappante que là où S. Thomas analyse une œuvre humaine : les profondeurs d'intentions subtiles et de rationalisation micrographique qu'il prête aux artistes mortels font mieux comprendre qu'il ait recherché dans le détail du monde et par le discours, les traces de la Raison divine. Il est à propos de nous arrêter un instant à cet aspect de son œuvre, et c'est ici qu'il en faut traiter, car, par une remarquable cohérence avec les principes exposés dans ce chapitre, quand il analyse si finement les productions de l'esprit des hommes, il prétend charmer sa raison plutôt que la convaincre : il fait moins de la science que du système.

Considérons cette œuvre d'art de l'humanité : le langage. On sait quel rôle joue l'argument de la « prédica- « tion » dans la philosophie d'Aristote : le langage est couramment supposé miroir de la pensée, qui est miroir des choses [1]. Ceux qui vinrent après Aristote, et spécialement les Scolastiques, dépassèrent le maître. Laissons de côté la curieuse histoire des rapports entre la logique et la grammaire, et considérons les mots isolés. Isidore, le précepteur du moyen âge en fait d'étymologie, admet comme un fait certain que les « anciens » ont nommé beaucoup d'objets « selon leur nature », quelques autres arbitrairement, et il prononce « que la connais- « sance de toute chose est plus facile quand on sait « l'étymologie » [2]. Les Scolastiques, donc, et S. Thomas comme les autres, vont de l'étymologie à la nature. Un certain rapport intime est supposé entre le nom et l'être ; le mot sert comme de clé pour ouvrir cette boîte mystérieuse qu'est l' « essence » de l'objet.

Il n'est guère utile de multiplier les exemples de ce procédé : l'on en rencontre à chaque page, et la matière phonétique y est tordue en tous sens pour qu'on en puisse exprimer un peu d'intelligible. Les plus typiques semblent être ceux de la forme suivante : « Le mot « *hérésie* est grec et veut dire *choix* selon Isidore,.. « l'élection s'appelant *prohaeresis*... Il convient encore « à l'hérétique selon qu'il est latin et qu'il vient de *haerere*, parce qu'un tel homme adhère fortement à son « propre sens » [3]. On remarquera les hypothèses ici accu-

1. Ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. Metaph. Δ 7.

2. Isidore de Séville, *Etymologies*, l. I, ch. 29.

3. 4 d. 13 q. 2 a. 1 — Cp. 3 d. 25 q. 1 a. 1 sol. 1 (*articulus*, grec et latin). — In 1 Cor. 5. 2. (*pascha*, grec et hébreu). — In Rom. 1. 1. (*Paul*, hébreu, grec et latin. Ici, après cette explication par la causalité quasi formelle, l'auteur en vient, comme à une question

mulées, si l'explication est donnée sérieusement. Tout argument qui part de l'étymologie pour arriver à l'essence, suppose : d'abord, que « l'auteur du mot » a choisi celui qui signifiait précisément ce caractère que l'abstraction conceptuelle lui marquait comme essentiel dans l'objet ; secondement, que depuis la « première « imposition », le mot est demeuré fidèle à sa chose, sans restriction, sans extension, sans écoulement ni fuite d'aucune sorte, qu'ils sont inséparables comme l'essence et la propriété. Mais dans l'exemple cité vient s'ajouter une troisième hypothèse bien plus étrange : on aurait consciemment choisi une racine qui, par un heureux hasard, signifiât en deux — ou plusieurs — langues des caractères divers et importants de la chose à nommer.

Prétendrons-nous que S. Thomas s'est laissé piper à ces suppositions puériles ? Cela ne semble pas possible, car, lorsqu'il lui arrive de faire la critique de l'argument d'étymologie — ce qui a lieu, pratiquement, toutes les fois que cet argument va contre sa thèse, — il nie explicitement chacune de ces suppositions. Il rejette la complicité des diverses langues [1], il repousse la chimère d'un langage naturel [2] et écarte le rêve d'un langage parfaitement logique [3], il distingue le sens et l'étymologie [4] ; selon les principes de sa noétique expérimentale, il affirme que nous nommons les choses comme nous les connaissons, c'est-à-dire en partant de caractères exté-

distincte, aux circonstances réelles qui ont fait donner à Paul son nouveau nom). Il va sans dire que le procédé n'est pas particulier à S. Thomas. On le rencontre déjà dans Platon (*Cratyle*, p. 405).

1. 2a 2ae q. 45 a. 2 ad 2.

2. 2 d. 13 q. 1 a. 3. — Spir. 9. 9, etc.

3. Car il pense, comme Aristote, que le sage doit parler comme tout le monde, et « ne pas se soucier des mots ». In 1 Post. l. 3.

4. 2a 2ae q. 92 a. 1 ad 2, etc.

rieurs et accidentels [1]. Il accorde, enfin, les transformations du langage, en constatant qu' « il est usuel que les « mots soient détournés de leur institution première à « de nouvelles significations » [2]. Le sensible et l'occasionnel sont donc, au départ comme dans tout le parcours, maîtres de l'histoire du langage.

Une opposition aussi aiguë entre la théorie et la pratique fait ressortir avec évidence le principe de la logique artistique. Un même procédé est tout ensemble employé et condamné. Démonstrativement, sa valeur est jugée à peu près nulle. Pratiquement, il reste cher. La conclusion s'impose. S. Thomas, dans la plupart des innombrables cas où il use de l'étymologie, ne prétend pas démontrer, mais il arrange. Un principe vaste et confus domine toute la matière, celui d'une certaine correspondance générale entre le langage et la réalité, par l'intermédiaire de la pensée. La certitude des applications particulières variera à l'infini. Parfois elle est solide comme la pierre de l'autorité divine [3], parfois inconsistante comme le témoignage humain. Parfois même il n'y a plus d'affirmation véritable, mais des éléments fluides et mal fondus ont été mêlés ensemble pour le seul plaisir des yeux. Ainsi, du raisonnement vraiment probable jusqu'au rapprochement ingénieux, jusqu'au jeu d'esprit, jusqu'au simple moyen mnémotechnique, l' « argument d'étymologie » prend dans cette œuvre mille formes diverses. Mais toujours un fil idéal rattache l'application particulière au principe de psycho-

1. In 5 Met. l. 1., l. 4. — 3 d.26 q.1 a.1 ad 3 et a.5. — Ver. 4. 1. — Comme exemples, voir l'explication de *spiritus* (4 C. G. 23. 1), celle de *natura* (ib. 35. 3), etc.

2. 2a 2ae q.57 a.1 ad 1.

3. 3 q.37 a.2, et ib. le principe général : « Les noms doivent répondre aux propriétés des choses ».

logie générale que j'ai mentionné ; souvent même la forme syllogistique vient rappeler que ces fantaisies font partie d'un système philosophique, et que l'artiste veut donner à ces châteaux de nuages l'apparence des solides constructions de la raison.

Des considérations semblables pourraient être suggérées par la critique littéraire et l'explication des textes, telles que S. Thomas les conçoit. On montrerait comment, quand il expose un auteur, que ce soit Aristote ou Paul, il procède par une minutieuse désarticulation logique et semble postuler, comme principe d'explication, au lieu du mécanisme de la psychologie concrète, une certaine finalité rationnelle, parfaitement consciente dans l'auteur et maîtresse de tous les détails [1]. Et l'on relèverait cependant des affirmations contraires, car il déclare çà et là qu'il faut expliquer psychologiquement le texte, non le justifier rationnellement ; d'ailleurs, l'assertion à peine énoncée, il offre encore au lecteur un spécimen des arrangements qu'elle condamne [2]. Nous revenons donc toujours à la même conclusion : malgré son usage intempérant des arrangements systématiques, il eut la conscience, parfois obscurcie, mais toujours persistante, de leur vanité. Il n'y avait pas en lui impuissance à la critique, mais indifférence à l'exercer. Que lui importait ? l'essentiel n'est-il pas de mimer l'idée ? et il ne croyait pas avoir, pour ce faire, de moyen meilleur que le discours.

1. Pour le plan logique que S. Thomas croit découvrir dans la métaphysique d'Aristote, voir le début des différents livres du Commentaire. Cette conception est jugée par Werner « eine sehr naturliche und ungezwungene » ! — Voir encore dans la 1a 2ae, q. 108 a. 3, le plan du Discours sur la Montagne.

2. V. In Gal. 5, l. 5, et l. 6 fin (Rédaction du F. Réginald).

CHAPITRE SIXIÈME

Valeur de la spéculation humaine

« La fatigue et les affaires diverses qui viennent « nécessairement interrompre ici-bas notre contemplation, — laquelle est pourtant le plus grand bonheur « de l'homme, s'il en est pour lui sur la terre, — les « erreurs, les doutes, les accidents divers auxquels la « vie présente est exposée, montrent qu'il ne peut y « avoir aucune comparaison entre l'humaine félicité et « la divine [1] ». Nous avons posé, au début, les principes d'un intellectualisme intransigeant. L'opération intellectuelle était tellement la fin et le fond de la nature qu'on voyait difficilement quelle valeur demeurait à l'action volontaire, et qu'il fallait s'aider de précisions subtiles et de suppositions impossibles pour sauver, dans ce système, la précellence que la conscience humaine donne naturellement à la vie morale et à l'amour. Ensuite, descendant à l'analyse de l'intellection humaine, nous l'avons trouvée si déficiente, grossière et misérablement bornée, que, pendant une plus longue suite de chapitres, c'est la vanité pratique du primat de l'intelligence que nous avons paru établir. Les hommes, dans cette philosophie, ressemblent à des hiboux qui mettraient tout leur plaisir et toute leur perfection à fixer le soleil.

1. 1 C. G. 102. 6.

La conciliation de cette apparente antinomie est un peu embrouillée, pour qui lit S. Thomas, par l'implication, dans une question d'essence, d'une question de fait. Le surcroît théologique, l'ordination gracieuse à la vision intuitive, en résolvant le problème d'une façon qu'Aristote ne pouvait prévoir, a dispensé S. Thomas d'élaborer dans tous ses détails une réponse qui fût purement philosophique. Il en a dit cependant assez pour qu'on puisse voir : d'abord, qu'il jugeait absolument possible une sorte de béatitude esthétique dans l'ordre purement naturel ; secondement, que cette béatitude, satisfaisante en son genre, n'aurait pourtant pas comblé la capacité intellectuelle de l'homme et ses possibilités d'amour. On peut donc considérer la valeur de la spéculation humaine dans les deux ordres, l'ordre possible de la « nature pure », et l'ordre réel de la grâce, qui prépare à la vision de Dieu.

I

S. Thomas accepte parfois de se mettre en présence de l'hypothèse où l'homme eût été laissé à sa nature, sans qu'il plût à Dieu de l'appeler à la communication de sa conscience divine. La béatitude alors n'eût pas été surnaturelle, mais elle eût pourtant été intellectuelle, l'esprit restant toujours notre meilleure part. Il faut ajouter que cette connaissance ne serait pas restée exclusivement abstractive, même pour les intellections qui atteignent autre chose que le moi actuel : cependant, la théorie de la félicité naturelle amène à moins mépriser ces idées abstraites, que la promesse d'un meilleur idéal fait regarder de si haut. Les principes enthousiastes que

nous avons exposés arrivent de la sorte à se concilier avec cette félicité relativement suffisante.

La béatitude naturelle, telle que S. Thomas la conçoit, n'eût été complète que dans la vie immortelle. Après une période terrestre de préparation intellectuelle et morale où « par l'étude et surtout par le mérite » l'âme se serait disposée à connaître les Substances séparées, la mort l'aurait introduite dans leur monde. Là, non seulement elle eût reçu l'influence de leur lumière plus abondante qu'elle ne pouvait la porter en cette vie, mais Dieu l'eût aussi pourvue d'idées infuses pour enrichir et condenser ses connaissances acquises. Les notions singulières dont sur terre elle aurait fait provision auraient pu l'aider à appliquer ou à préciser ces contemplations nouvelles. Peut-être, après un temps, son corps lui aurait-il été rendu, pour que sa perfection naturelle fût complète. L'idée de Dieu, simplifiée, épurée, puisqu'aurait disparu l'opacité des phantasmes, fût cependant demeurée obscure et analogique. L'âme aurait nié de Dieu plus de choses, et de plus belles, que ne peuvent faire ceux qui vivent ici-bas [1].

Voilà le bonheur extra-terrestre. Mais S. Thomas parle plus souvent, et d'après les principes d'Aristote tels qu'il les interprète, de celui que la contemplation désintéressée peut procurer au sage dès cette vie. Celle-là, hors l'intuition du moi actuel, est tout abstractive ; elle reste cependant précieuse et délicieuse pour qui ne dépasse pas l'horizon humain. Parce qu'une vague notion des choses nobles est très préférable à une science détaillée des objets vils, cette félicité consiste avant tout dans une certaine connaissance de Dieu et des

1. De Anima, q. 17-20. Il s'agit dans ces articles de la béatitude *naturelle* extra-terrestre (17 ad 11, 18, ad 14, 20, ad 11). Cp. 4 C. G. 79.

Substances séparées, telle qu'on peut l'obtenir par les principes de la philosophie, donc bien maigre, comme nous savons, et point intuitive, malgré Alexandre et Averroës. « Voilà la suprême béatitude où l'homme « puisse arriver par les moyens naturels [1] ». Ailleurs, au lieu des substances spirituelles, S. Thomas, rapportant l'opinion des « philosophes », parle vaguement des « choses divines [2] » ; il ajoute ailleurs une certaine vue panoramique de l'ordre universel [3]. Les vertus acquises mènent à ce bonheur, mais ne le constituent pas proprement, bien qu'il comporte, avec la contemplation, l'exercice de l'intellect pratique. Le bien-être du corps y est nécessaire, ainsi que la présence des amis [4] : bref, on retrouve les idées bien connues d'Aristote.

Ce qui nous intéresse dans cette hypothèse, c'est la valeur que prennent, à sa lumière, les spéculations d'ici-bas. Quant on borne sa vue à l'horizon terrestre, elles sont parcelles du bonheur, et non moyens pour l'atteindre. Et nous voyons S. Thomas, conséquent avec cette théorie, reconnaître à l'intellection détachée les propriétés de l'acte essentiellement bon en soi, ce qui veut dire deux choses : d'abord, que cet acte, comme tel, ne peut être mauvais, ensuite, qu'il présente les caractères de l'*ultimum volitum*, de la chose qu'on désire pour elle-même sans la rapporter à aucune autre, de la « fin ».

Lorsque pour définir les dilettantes, on a dit que ce sont des gens qui font de la vie entière une œuvre d'art, « en ne distinguant pas leurs plaisirs », on a touché la

1. De Anim. a. 16 et ad 1. — I q. 62 a. 1 et q. 88 a. 1.
2. Ver. q. 27 a. 2.
3. Ver. q. 2 a. 2. — q. 20 a. 3.
4. V. i. C. 9. 6. — 1a 2ae q. 3 a. 5 ; 94 a. 6, a. 8. — In Job. 7. 2 ; 8. 2. — Ver. 14. 2. etc.

racine même de leur conception du monde. Mais on touchait en même temps une racine de l'intellectualisme thomiste. C'est en effet un principe indiscutable pour S. Thomas que l'intelligence change en bien tout ce qu'elle touche, et qu'on ne saurait donc, du point de vue du bien et du mal, distinguer les plaisirs, *dès lors et autant que* on les transforme en pensée. Sans doute, on chercherait en vain une application distincte, didactique, explicite, au triple domaine de la contemplation religieuse, de la science, de l'art. Mais ce n'est pas en démembrant un principe qu'on en fait le plus énergiquement ressortir l'universalité. S. Thomas proclame souvent son axiome, et l'applique ensuite, comme au hasard, en tout ordre de connaissance intellectuelle, montrant ainsi qu'il vaut partout. « Toute connaissance, en soi, est du genre des « choses bonnes ». « Le mal, en tant que connu, est « bon, parce qu'il est bon de connaître le mal [1] ». Il va plus loin : puisque toute intellection, en nous comme en Dieu, est excellente, le plaisir qui naturellement en découle ne pourra être qu'excellent. A parler absolument, les délectations spirituelles sont conformes à la raison, et il n'y a lieu de les réfréner qu'en un cas particulier : si l'une d'elles, directement ou indirectement, en empêchait une autre, qui fût meilleure [2]. Cela est vrai, s'il s'agit d'études scientifiques ; cela est vrai encore de ces joies plus intimes et plus proches de l'intuition que font éprouver la réflexion personnelle ou la recherche philosophique. Toute objection qu'on pourrait élever contre cette manière de voir repose sur une confusion entre le plaisir d'appétit, qui peut être mauvais, puisqu'il tend à l'*objet* lui-même, et le plaisir

1. Ver. 2. 5. 4 et 2. 15. 5.
2. Cp. 4 d. 44 q. 1 a. 3 sol. 4 ad 4.

essentiellement bon qui suit nécessairement l'idée. « Le « plaisir qu'on prend à une pensée peut être double : il « y a celui qui vient de la pensée même et celui qui vient « de la chose à laquelle on pense [1] ». « Le plaisir qui « suit la pensée comme telle est dans un genre entière-« rement différent de celui de l'acte extérieur. Aussi un « tel plaisir, qui peut suivre la pensée des pires objets, « n'est péché en aucune manière : c'est un plaisir louable, « comme lorsqu'on se complaît dans la connaissance de « la vérité [2] ». Aux théoriciens du beau qui se fondent sur des délectations motrices conséquentes pour refuser à certaines perceptions d'art une valeur esthétique, et subordonnent directement l'art à la morale, S. Thomas aurait certainement répondu qu'ils jugent de l'acte par une émotion qui le suit *par accident*, non par celle qui lui est propre, et qu'ainsi leur raisonnement porte à faux. Il eût nié que l'impression esthétique pût être mesurée par le résultat produit dans la volonté pratique, comme il eût jugé absurde celui qui, comparant deux alchimistes, eût proclamé *a priori* moins savant celui qui use de son art pour empoisonner que celui qui s'en sert pour guérir.

En eût-il, d'ailleurs, été moins sévère pour le règlement pratique de la vie intellectuelle ? Eût-il absous l'esthète qui cherche partout sa volupté ? Le croire serait méconnaître une des distinctions les plus usuelles chez S. Thomas, et qu'il applique expressément au cas présent. La science et l'art, indépendants de la morale quant à la *spécification*, lui sont soumis pour l'*exercice*. Un architecte a tort de bâtir pour abriter une passion mauvaise, mais il n'en reste pas moins bon

1. Quodl. 12. 33. Voir le développement qui suit.
2. Ver. 15. 4.

architecte [1]. Un enfant agit mal s'il lit un livre défendu, mais il n'en acquiert pas moins des vérités nouvelles. Ainsi la curiosité peut être un vice spécial, et la magie, une science prohibée, à cause de la liaison facile entre certaines études et certaines idées motrices. Il est des matières délicates où la pensée spéculative joue vite le rôle d'entremetteuse entre le mal et nous : l'expérience des enchainements accidentels que permet notre faiblesse devra donc, par une sorte d'hygiène morale, faire éviter la réflexion qui conduirait au péché [2]. — Et la science, et l'art, et la méditation religieuse elle-même devront être pratiquement réglées, exercées, évitées, selon qu'il est plus expédient pour arriver au bonheur final. Mais cette doctrine extension systématisée du mot d'Aristote, qu'il vaut mieux, en tel ou tel cas, s'enrichir que philosopher laisse intacte la primauté de la spéculation dans l'ordre des essences, et son excellence intrinsèque en tous les cas.

Il est des actes essentiellement mauvais, comme le blasphème et le mensonge. Il en est qui sont bons en soi, mais peuvent devenir mauvais par la corruption d'un élément qui leur est intrinsèque et essentiel : tel l'acte de la génération. L'idée spéculative est toujours pure, et son exercice ne peut être blâmable qu'à cause d'une circonstance extrinsèque. — Une autre prérogative, corrélative de celle-là et qui en peut servir d'indice,

1. 1^{a} 2^{ae} q. 21 a. 2 ad 2, et q. 57 a. 3. — 2^{a} 2^{ae} q. 71 a. 3 ad 1. — Cf. in 6 Eth. l. 4. — In 1 Pol. l. 11. — Les dangers accidentels de la science sont tous énumérés. 3 d. 35 q. 2 a. 3 sol. 3. — 2^{a} 2^{ae} q. 167 a. 1.

2. 1 q. 22 a. 3 ad 3. — Ver. 15. 4 : « Eo quod propter corruptionem concupiscibilis, statim sequitur motus in concupiscibili ex *ipsis* concupiscibilibus causatus ». — Les représentations théâtrales sont blâmables en tant qu'elles favorisent la luxure et la cruauté. 2^{a} 2^{ae} q. 167 a. 2 ad 3.

c'est que l'idée spéculative plaît toujours par elle-même. Toujours immaculée, elle est toujours aimée : en cela encore elle ressemble à la Fin. S. Thomas explique généralement ce point en disant « qu'elle n'a pas de con« traire ». L'idée est la perfection de l'esprit, et l'esprit, qui n'est pas restreint à *une* forme par la contraction spatiale, est aussi, par nature, supérieur au besoin de transformation temporelle, comme inaccessible à toute corruption. Il est dans un autre ordre. Ce qui devient substantiellement et successivement l'*autre* la matière peut se transformer : ces changements n'altèrent pas l'objet de l'esprit, la vérité essentielle, ils sont impuissants à y mordre, comme un animal qui aboierait après un rayon de lumière et sauterait pour le déchirer. Donc, ils doivent aussi laisser intact le plaisir de l'esprit, et si parfois penser nous afflige, ce n'est que par une conséquence très lointaine, *per accidens valde remotum*. Dans ces cas, même, pour qui veut parler exactement, ce n'est pas l'idée comme telle qui cause la tristesse. Et les objections que paraît élever contre cette façon de voir un bon sens domestiqué par le langage sont l'une après l'autre réfutées. La spéculation est si éminemment bonne, et convenable, qu'il suffit de l'isoler des entours phénoménaux qui l'insèrent dans la vie pratique, pour s'apercevoir qu'elle plaît toujours [1].

Ainsi les intellections pures sont très dignes en elles-mêmes de séduire la volonté. « Les sciences spécu« latives sont aimables pour elles-mêmes, parce que « leur fin est précisément de savoir, et il ne se trouve

1. 4 d. 49 q. 3 a. 3 sol. 2. — 4 d. 50 q. 2 a. 4 sol. 1 ad 2. — 1a 2ae q. 35 a. 5. — Ver. 26. 3. 8. etc. Voir aussi les passages où S. Thomas repousse l'explication de S. Grégoire le Grand sur la manière dont les diables souffrent du feu : la simple perception du feu, objecte-t-il, ne pourrait leur causer que du plaisir.

« point d'action humaine qui ne soit ordonnée à une fin « extrinsèque, hors la considération spéculative. Le jeu « semble n'avoir pas de but : il en a un cependant ;... « puisque si l'on jouait pour jouer, il faudrait jouer tou- « jours, ce qui est inadmissible » [1]. L'assimilation au jeu, familière à S. Thomas, et la différence qu'il marque, sont très propres à faire concevoir comment toute spéculation n'est pas, en soi, moyen, mais parcelle de la fin même. « Les opérations du jeu, selon leur espèce, dit-il, « ne sont ordonnées à aucune fin, mais le plaisir qu'on « y prend est ordonné à la récréation de l'âme et au « repos ». « On joue pour une fin raisonnable, puisqu'on « joue pour se récréer l'esprit, et se mettre à même de « s'appliquer ensuite plus puissamment aux actions « sérieuses » [2]. Or, la meilleure des actions sérieuses est celle de penser : ainsi l'omission même du penser dans l'ordre de l'exercice prépare la pensée ultérieure plus parfaite, comme l'exigeaient les principes. Un tel, aujourd'hui, doit s'enrichir, et non pas contempler ; mais la raison en est qu'il faut vivre à l'aise pour pouvoir contempler longtemps.

Donc la valeur spécifique de la spéculation, jointe à son indépendance dans l'ordre des fins, en fait l'image la plus expresse de la béatitude [3]. Remarquons tout de suite que la vie intellectuelle, conformément à ces principes, sera, si l'on borne l'homme à la terre, « la meil- « leure part » ; si l'on croit au ciel, elle apparaîtra, suivant les cas, comme la tentation la plus dangereuse, ou la plus excellente préparation. En effet, rien ne peut

1. 3 C. G. 25.
2. 2a 2ae q. 168 a. 2 ad 3. — 3 C. G. loc. cit.
3. 3 C. G. 63. « Huius autem perfectae et ultimae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita ».

plus efficacement détourner l'homme de la béatitude que ce qui lui en offre le simulacre ; rien ne peut mieux l'y disposer que ce qui lui en donne un avant-goût.

II

La théorie aristotélicienne du bonheur spéculatif a beau être logiquement déduite : l'homme tel qu'il est en fait n'arrive guère à s'en contenter. Ces pauvres idées abstractives qui trompent la faim de notre intelligence, est-il possible qu'elles soient notre rassasiement essentiel, et le but final où nous tendons ? — Nos autres facultés, plus basses, mais plus en contact avec le réel, n'avertissent-elles pas la raison qu'il est un mode de possession de l'être infiniment supérieur au sien ? La grande majorité des hommes, en se décidant pour la « félicité voluptueuse » et en donnant au philosophe ce scandale, d'une espèce où la plupart des individus sont infidèles à leur essence et manquent leur but [1], paraît lui conseiller ou de modérer ses exigences, ou, les haussant, de placer le bonheur en quelque intellection inconnue, plus intime et plus délicieuse, différente, en tout cas, des abstractions sèches dont il se repaît.

Si cette vague affirmation de la conscience humaine, au lieu de se traduire en aspiration, *en appétitif*, s'exprimait dans la précision d'une formule, il serait facile d'y répondre, selon les principes thomistes, en distinguant les abstractions terrestres d'avec les notions plus pures dont l'âme séparée, dans l'état de nature même.

1. 1 q.49 a.3 ad 5. — 1a 2ae q.71 a.2 ad 3. — Ailleurs, avec la composition de la nature, le péché originel est mis en cause. 1 q.23 a.7 ad 3, 2a 2ae q.136 a.3 ad 1.

eût été remplie après la mort. Mais cette solution d'un irréprochable classicisme épuiserait-elle la question ? Il resterait toujours que les facultés inférieures, totalement assouvies, pleines à leur manière, et aussi ce que l'esprit participe de l'intuition (c'est-à-dire la saisie du moi actuel), pourraient suggérer à l'intelligence l'idée d'une prise semblable du Premier Intelligible : le singe, en nous, narguerait l'homme, l'esthète égoïste narguerait l'être religieux.

C'est du moins ce qu'a pensé S. Thomas. Sans suivre tous les détours qu'aurait prescrits une exacte logique, sans chercher, dans l'expression, des demi-teintes savamment calculées, il a été du premier bond à cette affirmation sommaire : la vision intuitive est postulée *en quelque manière* par la nature de l'intellect. Il semble que nous soyons tels, que nous ne pourrons avoir la paix tant que nous ne prendrons pas Dieu, ce qui se fait par l'esprit. — Qu'on le veuille ou non, tel a été son procédé. Je suis convaincu, pour ma part, de son orthodoxie complète ; je pense que, sans modifier sa pensée d'une ligne, il eût pu répondre impeccablement aux questions que soulève sa méthode [1]. Mais l'on doit me permettre de fermer ici les yeux aux multiples aspects que présente le problème théologique, et de suivre simplement, tel qu'il l'a donné, le développement du système par lui juxtaposé au dogme. Une seule précaution est nécessaire : il ne faut pas le lire en fonction des hérésies qui l'ont suivi, mais des philosophies qui l'ont précédé. A Pascal, à Baïus, il faut songer aussi peu que S. Thomas lui-même ; ceux qui lui ont fourni

1. Il est hors de doute qu'il garde à la vision intuitive son caractère surnaturel strict. 2 d. 29 q. 1 a. 1. — 3 d. 23 q. 1 a. 4 sol. 3. — 1a 2ae q. 114 a. 2. — 1 q. 62 a. 2. — Car. 2. 16.

ses matériaux s'appelaient Augustin et Aristote, Alexandre et Averroës.

La dialectique du système est très heureusement résumée dans un chapitre de cet opuscule si lucide, le *Compendium Theologiae*. « Quand la fin dernière est « atteinte, le désir de la nature a la paix. Mais, quel- « ques progrès qu'on fasse dans cette manière de con- « naître qui consiste à tirer la science des données « sensibles, il demeure encore un désir naturel de con- « naître plus. Car il y a beaucoup d'objets auxquels le « sens n'atteint pas, et dont les choses sensibles ne « nous peuvent fournir qu'une très faible idée : elles « nous font connaître peut-être leur existence, mais point « leur essence, puisque les quiddités des substances « immatérielles ne sont pas dans le même genre que « celles des sensibles, et les dépassent, pour ainsi dire, « sans aucune proportion. Pour ce qui tombe sous les « sens, souvent nous ne le pénétrons pas avec certitude : « parfois nous n'y pouvons rien, parfois nous y pouvons « peu. Toujours donc il reste un désir naturel tendant à « une plus parfaite connaissance. Mais il ne se peut « qu'un désir naturel soit vain. Donc nous atteignons la « fin dernière par une actuation de notre intelligence « qu'opère un agent plus sublime que nos puissances « naturelles, et capable de donner la paix à notre désir « naturel de savoir. Or ce désir, en nous, est tel, que « sachant l'effet, nous désirons savoir la cause, et, de « quelque objet qu'il s'agisse, si nous en savons toutes « les circonstances qu'on voudra, notre désir pourtant « n'a pas la paix, que nous n'en connaissions l'essence. « Donc le désir naturel de savoir ne peut être apaisé en « nous avant que nous connaissions la première cause, « non d'une façon quelconque, mais par son essence.

« Or la première cause est Dieu, comme on l'a montré « plus haut. Donc, la fin dernière de la créature intellec- « tuelle est de voir Dieu par son essence [1] ».

On aura remarqué, au dénouement de ce passage, la rapidité et l'apparente rigueur de la conclusion. Qu'on veuille faire attention aussi, que l'argument repose tout entier sur l'analyse de la connaissance humaine, sans un mot de la Révélation, sans une allusion à la grâce.

Un pareil texte pourrait sembler assez clair pour faire conclure que, dans ce système, c'est l'intelligence comme telle qui est racine de l'exigence du surcroît. Il renferme pourtant des affirmations de fait, portant sur l'homme qui existe, et il en est de plus décisifs contre ceux qui ramèneraient toute l'exigence de la vision intuitive, pour S. Thomas, à une secrète transformation opérée historiquement dans l'homme par la grâce. C'est là une interprétation de Cajétan, que plusieurs théologiens de notre siècle lui empruntent volontiers. Il suffit d'alléguer contre eux le développement du système dans la *Somme contre les Gentils*. Là, les mêmes preuves sont censées conclure et pour l'homme et pour les Substances séparées : par quelle expérience a-t-on perçu en elles ce désir, s'il n'est pas naturel, mais contingent ? *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem !* [2]. Ces paroles sont tirées d'un chapitre où il est question *ex professo* de la distinction entre les Anges et les hommes, et où Thomas maintient, contre certains Arabes, la réceptivité de *toute* intelligence, même l'humaine, relativement à la « lumière de gloire » : il fait donc planer l'exigence de la vision plus haut que l'humanité réelle, rachetée, soumise à nos observations.

1. Comp. Theol. 104.
2. 3 C. G. 57. 3.

Deux chapitres sont intitulés : « L'intellection de Dieu « est la fin de toute substance intellectuelle », et « La « connaissance naturelle qu'ont de Dieu les Substances « séparées n'apaise pas leur désir naturel » [1]. Les arguments du premier de ces chapitres ne concluent pas tous à la vision intuitive, — plusieurs s'arrêtent à l'abstraction, — mais les premiers et les plus généraux s'appliquent évidemment et expressément aux Anges et aux hommes. L'autre chapitre ne saurait laisser aucun doute, puisqu'il traite en première ligne des Substances séparées, c'est-à-dire des êtres dont l'expérience nous manque, et que l'homme n'y est mentionné qu'incidemment. L'excitation par la grâce sanctifiante doit donc être écartée, au moins comme explication totale : c'est dans la nature de l'intelligence comme telle que S. Thomas met une certaine attirance, un certain appétit de Dieu vu tel qu'il est. — Au fond, ce sont les notions de puissance et d'acte qui constituent le *pont* entre ces deux extrêmes : l'intellection intime et la possession plénière de Dieu, parce que la première implique la possibilité de la seconde. « Tout ce qui est en puissance « veut passer en acte. Et tant qu'il n'est pas passé en « acte, il n'a pas sa fin dernière » [2]. Cette raison, apportée pour prouver que l'intellect humain n'a pas sa fin en cette vie et dans les sciences spéculatives, peut résumer aussi le processus que nous venons de suivre ; il est clair, du reste, qu'elle vaut pour tous les esprits.

Mais il est un deuxième groupe d'arguments, plus directement fondés sur l'observation humaine, et capa-

1. 3 C. G. 25 et 50.

2. 3 C. G. 48. « Omne quod est in potentia intendit exire in actum. Quamdiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas... ».

bles pourtant, pour qui les pénètre, de mener un peu plus loin dans la compréhension de S. Thomas, d'éclairer cette mystérieuse exigence de la vie surnaturelle par la nature même de l'esprit. — Revenons à l'*Ethique à Nicomaque*, et à son idéal du bonheur humain. En lisant de près ces pages célèbres, on remarque une certaine incohérence et comme un déséquilibre dans l'anthropologie aristotélicienne. Aristote veut tout fonder sur la commensuration à la nature ; et, partant d'elle, il demande en quelque sorte d'y renoncer. Il ne faut pas écouter ceux qui disent que l'homme doit se contenter de visées humaines ; celui qui est vraiment heureux ne l'est pas par ce qui est humain dans sa nature, mais par ce qui le fait participer au divin ; d'un côté, l'homme est *μάλιστα νοῦς* ; de l'autre, la contemplation est chose « surhumaine [1] ». Cette étrangeté se reflète dans l'ontologie, car on maintient sans doute contre les Platoniciens que l'âme est forme du corps, et non pas seulement sa directrice, mais que devient alors l'essentielle commensuration de nature et d'opération, de puissance et d'acte, puisque l'activité de l'esprit est séparée : *ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη* ? N'admet-on pas, de fait, l'idée platoni-

1. Ar. Eth. Nic. K. 1177 b. 32 : οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα... — Ib. 27 : οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτως βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει ; — d'où la nuance de doute. ib. 26 : ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον. — S. Thomas paraît avoir senti cette désharmonie de la doctrine aristotélicienne ; car, prouvant que la béatitude n'est pas pour la terre, après mention des théories arabes, il ajoute : « Quia vero Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia ; a quibus angustiis liberabimur... » etc. (3 C. G. 48. ult.) Pour la béatitude extra-terrestre, dit-il ailleurs, Aristote ne l'a ni affirmée ni niée. (4 d. 49 q. 1 a. 1 sol. 4).

cienne que les moyens naturels sont indignes de la nature : τὴν δύναμιν οὐκ ἀξίαν τῆς φύσεως ἔχον? Et n'admet-on pas le germe d'une antinomie que pourra seule résoudre une philosophie « mystique » dans ses principes, ascétique dans ses moyens, et qui prendra comme l'exacte formule du vrai celle qui paraissait l'absurdité même aux adversaires du Stoïcisme : *Id est convenienter naturae vivere, a natura discedere*[1] ?

Il est certain que dans l'anthropologie de S. Thomas le désordre en question s'accuse et s'accentue très consciemment. Il ne peut être question d'exposer ici le corps de cette doctrine, avec ses curieux prolongements dans la métaphysique pure[2]. Qu'il suffise de le dire en général : l'homme semble conçu comme une espèce étrange, paradoxale, et dont les moyens de protection naturelle ne pourraient que difficilement lui suffire dans la lutte pour la vie heureuse. Une telle espèce sans doute est possible, car, si le monde est essentiellement bon, il n'est pas également favorable au développement de toutes les essences qui le composent : l'existence des girafes requiert des conditions plus compliquées que celle des mouches. Mais entre ces espèces inégalement résistantes, la nature humaine paraît si facile à fausser et si délicate, que, sans un secours adventice, on ne voit pas trop comment son histoire serait prospère et son jeu, régulier. « *En dehors du secours de la grâce*, une « autre aide supérieure à la nature était nécessaire à « l'homme à raison de sa composition. Car l'homme est

1. Cicéron, *De Finibus*, IV, xv, 40-42.

2. Ces théories n'intéressent qu'indirectement l'intellectualisme, par l'assouplissement qu'elles comportent du rigoureux concept de *nature*, par le jeu qu'elles laissent au système des relations apparemment rigides qui relie chaque essence à sa fin. (V. 3 q. 9 a. 2 ad 3. — 2a 2ae q. 2 a. 3. — 1a 2ae q. 113 a. 10).

« composé d'âme et de corps, d'intellect et de sens : si « l'on laissait tout cela à sa nature, l'intellect serait en « quelque manière alourdi, empêché, et ne pourrait « librement parvenir au suprême sommet de la contem- « plation. Cette aide fut la vertu originelle, qui devait « totalement soumettre les forces inférieures et le corps « même, et permettre à la raison de tendre à Dieu [1] ».

Ces paroles n'impliquent pas l'ordination à la vision intuitive. La question de la vertu première, comme celle du péché originel, est logiquement indépendante de celle du surnaturel strict. Mais elles introduisent dans la métaphysique du péripatétisme un concept nouveau : celui d'une dualité de fins pensable pour une même espèce, et d'une certaine impuissance de quelques êtres à atteindre ce qui pour eux est le meilleur, à cause de la perfection même de leur nature, qui requiert un concours d'heureuses circonstances difficilement réalisé. On passe de là à concevoir l'extrême convenance de la vision pour toute nature intellectuelle. Sans doute, les raisons données pour l'homme sont inapplicables aux anges : fondées précisément sur notre composition, elles impliquent la paradoxale prééminence des sens, bas, mais intuitifs, sur l'intelligence, sublime, mais irréelle : c'est ce qui explique la rareté des réussites dans notre espèce [2]. Or, l'homme est au maximum du multiple : juste au-dessus de lui, selon les lois thomistes de la continuité, un nouveau cycle commence, où la perfection correspond à la simplicité plus grande. Mais l'exemple humain suffit à faire comprendre que l'esprit créé, comme esprit potentiel, introduit dans la nature une indétermination d'un tout nouveau genre, et comporte

1. Mal. 5. 1. — Cp. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 4.
2. V. les textes cités p. 189, n. 1.

donc, pour une même espèce, une multitude de solutions. L'intelligence, *nata fieri omnia*, est, comme puissance pure de l'être, une monade plus souple, plus molle que celle dont la forme est contrainte par la matière. Et, quelque déterminé intellectuellement, quelque *fonctionalisé* qu'il soit, l'ange, de son obscurité relative, peut encore émerger dans la lumière plus pure de l'*Esse* séparé. La « puissance obédientielle » n'est pas, pour S. Thomas, indépendante de la puissance naturelle : elle est la nature même. On pourra donc, au moins *post factum*, en reconnaître les traces dans la conscience que l'être a de soi, dans certains appels sourds de sa nature. Et ce qui, en l'absence de l'offre divine, ne se fût traduit qu'en appétitif, dans une obscurité indéchiffrable, pourra, grâce aux lumières de la foi, se formuler en une claire série de syllogismes. C'est ainsi qu'on construit le système probable qui relie la raison et la révélation par ces moyens termes : l'insuffisance des spéculations humaines, et le désir d'étreindre en soi le Premier Intelligible.

III

S. Thomas croit qu'en fait le surcroît a été offert à l'homme, et sous sa forme la plus haute, la promesse de la vision intuitive. A prendre tout l'ensemble du dynamisme humain ainsi transformé, il est clair que ce don gracieux du Ciel couronne de la façon la plus triomphale l'intellectualisme tel qu'il le concevait. Mais, si l'on considère les conditions spéciales dans lesquelles le surcroît est offert, on comprend que cet envahissement de la nature par le surnaturel opère un

renversement violent des valeurs philosophiques, un rabaissement des spéculations humaines, un déclassement de nos pensées terrestres, qui sont réduites au rang de moyens.

Nécessairement, si la vision était promise, la béatitude des abstractions pâlissait. Cependant, elle pouvait garder sur terre sa place de préparation et de « félicité telle quelle ». Mais, de fait, si le Paradis ouvert par le Christ est incomparablement plus beau que le bonheur naturel des âmes séparées, il se trouve aussi que, dans l'ordre présent, son acquisition est plus laborieuse. Il est offert à une nature que le péché a blessée : un des premiers effets de la faute, c'est que la raison trouve sur terre de grands empêchements à son exercice : elle est faible, et les sens sont plus forts [1]. Ainsi l'humanité qui de fait est la nôtre (et le philosophe, comme le théologien, ne peut observer que celle-là) souffre d'une lutte constante, d'un vrai malaise naturel : c'est là, nécessairement, l'état où la vision se prépare. Cela nous permet d'attendre, pour l'exercice terrestre de la spéculation, des conditions nettement défavorables. L'intellection détachée ne saurait être, pour les fils d'Adam rachetés par le Dieu qui souffre, l'*operatio non impediti*.

Précisant davantage, on constate d'abord que, pour la plus grande partie de l'humanité, une vie de spéculation un peu libre est impossible. Mais à regarder seulement ceux qui s'y adonnent, et qui y trouvent, dans l'état indompté des énergies sensibles, de grandes difficultés, quels objets les attireront ? Ce serait, sans nul doute, exagérer la pensée de S. Thomas que de rabaisser la valeur du savoir naturel, pour un chrétien, au rang

1. 1ª 2ªᵉ q. 85 a. 3, etc.

d'une chose insignifiante : il sait rappeler, à propos des sciences les moins hautes, qu'elles sont par excellence l'objet convenable à notre nature : qui les méprise, méprise l'humanité [1]. Il tranche sur les autres grands saints du moyen âge par son extrême souci, même quand il rabaisse le savoir naturel, de ne pas outrer l'expression. Mais il n'hésite jamais à subordonner toute l'activité terrestre à l'intensité de la vie religieuse, et je pense qu'il n'eût point été choqué des premiers chapitres de l'*Imitation*. A mesure que sa pensée mûrit, l'on constate même plus de mépris des sciences terrestres : la vie mystique croissant, elles tombent peu à peu pour lui au rang des choses basses (*vilia*) dont l'intellection est bonne, mais dont il faut pourtant détourner ses regards, parce qu'elles empêchent de s'appliquer à de meilleurs objets. « Parce que nous ne pouvons assister « aux saintes solennités des Anges, écrit-il au frère « Réginald, le temps sacré ne doit pas s'écouler en « vain, mais ce qui n'est pas donné à la psalmodie doit « être rempli par l'étude. Désirant donc nous former « quelque idée de l'excellence des saints Anges, com« mençons par l'image que s'en fit, au temps des anciens, « l'humaine conjecture ; ce qui s'accorderait avec la « foi, nous le retiendrions ; ce qui s'oppose à la doctrine « catholique, nous le repousserons [2] ».

Il est donc juste, sur terre, que la vie de l'esprit se concentre autour de la connaissance qui prépare à la vision en renseignant sur elle. Mais c'est ici qu'apparait en tout son jour le manque d'adaptation de l'intellectualisme à l'état présent. La connaissance en question est

1. In 4 Meteor. l. 1. Cp. In Trin. 6. 1.
2. Opusc. 14. Prolog.

la foi. Or la foi est pour S. Thomas un acte intellectuel étrange et essentiellement imparfait. En effet, elle est une proposition intellectuelle de ce qui est encore l'inintelligible. Elle est « plantée [1] » parmi nos concepts, et sa raison d'être est une prise de l'Etre extra-conceptuelle. L'apôtre l'a bien définie « un argument de ce qu'on ne voit pas, et le corps des choses qu'on espère ». Elle est, par rapport à un même objet, incompatible avec la science ; elle est distincte aussi de l'opinion, et elle n'est pas le moins du monde un composé des deux. Elle est essentiellement provisoire, passagère, mal satisfaisante. De là vient son obscurité ; de là aussi sa liberté, car l'impuissance à nécessiter est une imperfection pour un énonciable ; de là, malgré sa certitude objective absolue, son instabilité subjective. Ce qui, aux yeux de S. Thomas, caractérise le mieux sa nature hybride et « monstrueuse » (en donnant au mot son sens scolastique), c'est que, sise dans l'intelligence [2] et pleinement certaine, elle n'est pourtant pas exclusivement produite par des principes intellectuels, mais que, soit quant à l'exercice, soit quant à la détermination de l'objet, elle

1. Mal. 5. 3. « Supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem *plantatur* ». Il est clair que cette expression, qui sent un peu son « extrinsécisme », ne doit pas être prise indépendamment de toutes les convenances ci-dessus exposées. — Sur la nature essentiellement *moyennante* de la foi, voir Ver. 14. 2. La foi est pour la vie morale, mais la vie morale n'est pas fin dernière : *l'action est la fin de la connaissance du dogme, mais la Chose du dogme est la fin de l'action.* C'est parce que le but final est la vision, que S. Thomas met la foi au nombre des connaissances non pratiques, mais *spéculatives.* (3 d. 23 q. 2 a. 3 sol. 2 « Cognitio dirigit in opere, et tamen visio Dei est ultimus finis operis... »)

2. Ver. 14. 4. — 2a 2ae q. 4 a. 2 : « Credere autem immediate est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto ».

est commandée par la volonté [1]. « Nous sommes poussés « à croire ce que nous entendons parce qu'on nous pro- « met, si nous croyons, la récompense de la vie éternelle, « et c'est cette récompense qui meut la volonté à croire « la Parole, bien qu'aucune vérité comprise ne meuve « l'intelligence... [2] ». « Dans la science, il y a, avec « l'assentiment de l'âme, mouvement de la pensée, mais « ces deux choses ne sont pas, pour ainsi dire, paral- « lèles : la pensée conduit à l'assentiment, et l'on est « tranquille. Dans la foi, assentiment et pensée sont « comme parallèles, parce que l'assentiment n'est pas « causé par la pensée, mais par la volonté, comme on « l'a dit. Alors, parce que l'intelligence ne se trouve pas « fixée en un point comme dans son terme propre, qui « est la vision d'un intelligible, son mouvement en cet « état n'a pas cessé : elle se remue encore, elle est en « quête relativement aux objets de sa croyance, bien « qu'elle y donne un très ferme assentiment. Car, pour « ce qui proprement la regarde, on ne l'a point satis- « faite : elle n'est pas fixée par ses lois propres, mais « par l'action d'un agent extérieur. Et c'est pour cela « qu'on dit que l'intelligence du croyant est prison- « nière [3] ».

Une foule d'*obiter dicta* viennent, de tous les points

1. V. i. C. a. 7. « Voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exsequendum, sed quantum ad determinationem obiecti ».

2. Ver. 14. 1.

3. Ibid. — S. Thomas ajoute encore : « Quia tenetur terminis alienis, et non propriis ». La métaphore me semble empruntée à la « physique » : l'intelligence n'est pas en son « lieu propre », elle est comme une pierre miraculeusement soutenue en l'air. — Au contraire, c'est la volonté qui, dans la foi, est chez elle, est à l'aise, parce que « elle y donne son assentiment à une vérité comme à son bien propre ». 2a 2ae q. 11 a. 1.

de l'œuvre de S. Thomas, ajouter leurs traits à ce tableau. Ainsi, la vie de foi a deux faces : considérée comme préformation, comme prodrome de la vision, elle est l'aube du triomphe surnaturel de l'intellectualisme ; considérée comme connaissance actuelle, elle réduit la vie de l'esprit presque au minimum d'intellectualité qu'elle peut comporter. « Dans la connaissance de foi, « si du côté de l'objet la perfection est sublime, l'opéra- « tion intellectuelle, comme telle, est grandement impar- « faite » [1]. Ce point est capital, et, quand on étudie la critique de la vie intellectuelle chez S. Thomas, on ne saurait lui accorder trop d'importance. Le seul excès en ce genre consisterait, pour mieux sauver l'obscurité de la foi, à sacrifier l'intellectualité des préambules, laquelle est nécessaire, à peine que l'acte soit immoral. Nous ne croirions pas, dit S. Thomas, si nous ne *voyions* qu'il faut croire [2]. Mais quand, grâce à ses notions de la

1. 3 C. G. 40. « In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte obiecti ». — Cette imperfection empêche la foi d'être appelée une « vertu intellectuelle ». 3 d. 23 a. 3 sol. 3.

2. 2a 2ae q. 1 a. 4 ad 2. — Le rôle des préambules (ou raisons de croire) est de justifier intellectuellement l'adhésion, ce que nous avons le devoir strict de faire, puisque tous nos actes doivent être raisonnables. Mais les « articles de foi » ne constituent pas avec les raisons de croire une série homogène de propositions rationnelles : ils ne sont même pas subsumés aux premiers principes, avec lesquels pourtant ils ne peuvent être en contradiction. Ainsi que la connaissance des choses de vertu par expérience directe (v. p. 73), à laquelle elle est comparée (3 d. 23 q. 3 a. 3 sol. 2 ad 2. — 1 q. 1 a. 6 ad 3 — 2a 2ae q. 1 a. 4 ad 3), la foi est un *habitus* non subordonné, mais comparable à l'*habitus* des principes, et inhérent, comme lui, *per modum naturae*. On comprend donc qu'on puisse y adhérer plus fermement qu'aux principes mêmes, et qu'aux démonstrations des sciences (Prol. Sent. a. 3 sol. 3. — Ver. 12. 2. 3) ; on comprend qu'elle se trouve aussi bien dans le nouveau-né qu'on remporte du baptême que dans le plus habile théologien. Elle n'est pas produite par la nature, comme l'habi-

science démonstrative et de la certitude libre, on a vu comment la foi demeurait pour lui volontaire tout ensemble et intellectuellement justifiée, c'est sur l'ombre et la souffrance qu'il faut insister pour mettre S. Thomas à sa place parmi les théoriciens catholiques de la croyance. De tous les grands docteurs, je n'en connais point qui méprise autant que lui la foi comme connaissance. Qu'on le compare avec ses successeurs : aucun rapprochement ne fera plus vivement saisir la baisse des ambitions métaphysiques et de l'intellectualisme profond dans les écoles catholiques depuis le XIIIe siècle. Parmi ses prédécesseurs, la différence est frappante avec Augustin même, le fervent apôtre du *Crede ut intelligas*. Non qu'Augustin se contente aisément des obscurités terrestres : il tend de tout son être vers la Patrie, qui est la Vision ; mais son jugement de mépris sur nos connaissances de foi simple n'a pas la tranquillité sereine et définitive de celui de Thomas, parce qu'il est moins délibérément fondé en métaphysique. Même après qu'il a clarifié cette notion assez vague de la « philoso- « phie chrétienne » qui inspire ses premiers ouvrages, Augustin insiste encore complaisamment sur la naturelle convenance de la croyance à l'intelligence humaine :

tude des principes, ni par l'accoutumance, comme celle des vertus : elle est produite par la grâce. Si la réflexion spéculative peut engendrer dans l'intelligence une sorte de « foi acquise » qui est « opinio fortificata rationibus » (Prol. Sent. l. c.), il ne faut pas confondre cette connaissance nouvelle avec la foi infuse et théologale ; les deux fois sont indépendantes comme la connaissance expérimentale de la chasteté est indépendante de la science abstraite que l'enseignement a pu en donner (Cf. 2a 2ae q. 1 a. 3 ad 3). Aussi, la « foi acquise » n'est pas *nécessaire* à la conservation de la foi infuse. Ce qui est nécessaire, c'est le jugement pratique *hoc est tibi credendum*, produit sous l'influence de la grâce et justifié par une perception intellectuelle des motifs (Voir Quodl. 2. 6. — In Trin. 3. 1. 4).

c'est elle qui soutient toute société, qui prépare l'esprit à toute science, etc. S. Thomas, qui connaît ces considérations de son maître [1], se contente de les rappeler brièvement ; son œuvre à lui est d'inculquer la répugnance qu'éprouve pour la croyance simple l'intelligence en tout état : elle veut voir, et rien d'autre jamais ne l'apaisera.

Ainsi, dans la vie présente de l'esprit, l'*imperfection* et la *préparation* sont corrélatives. Il faut en prendre son parti : l'intelligence, sur terre, n'aura pas la paix : il lui restera toujours, sinon la sensation déraisonnée du risque [2], au moins la sensation attristante du noir. D'autre part, puisque la Vision est offerte, la raison même commande de faire tout converger vers ce but unique, et de ne s'amuser plus à ce qui pourrait en compromettre l'acquisition. Il faut prendre la connaissance pour ce qu'elle est dans l'ordre actuel. Toute la masse des idées humaines, et ce que croient les chrétiens, et ce que savent les théologiens, ce sont « des rudiments pro« posés en ce monde au genre humain pour qu'il puisse « se diriger vers son but » [3]. Sans donc qu'il se soit pro-

1. Opusc. 7. *Exp. super Symbolum.*

2. Puisque Thomas admet que la foi demeure avec « l'évidence de crédibilité ». 2a 2ae q.5 a.1.

3. Ver. 14. 11. — La question des secours que la philosophie reçoit de la Révélation comporte, chez S. Thomas, une distinction assez délicate. Sans doute il apprécie, comme tous les docteurs chrétiens, l'immensité du bienfait reçu, et en parle dans le ton habituel des Apologistes (Opusc. 7. *Exp. super Symbolum*, c. 1 : « nullus philosophorum... potuit tantum scire de Deo... quantum post adventum Christi scit vetula per fidem ». — Cp. 1 C. G. 5 fin). Mais, si l'on se rappelle sa théorie de la science et son exigence des preuves *propter quid*, on comprendra que la foi ne peut, à ses yeux, aider la science que *par accident*. D'où les affirmations comme celle-ci : Si, aux questions d'un esprit chercheur, vous répondez seulement au nom de la foi, par une affirmation dogmatique, on vous quittera bien certain qu'il en est ainsi, mais pourtant

duit le moindre changement dans la métaphysique, sans que les facultés qui tendent soient devenues capables de tenir, sans que le mouvement puisse être fin, tout naturellement la morale s'est modifiée. Maintenant qu'elle vise une possession plus excellente et supérieure aux forces humaines, l'objectif premier où convergeront ses efforts sera moins cette Fin même, — puisqu'elle nous dépasse, — que les conditions de son acquisition, qui sont, elles, au pouvoir de l'homme, et qui mesurent exactement sa future participation au bonheur. En avant du bonheur, toutes les actions morales se concentreront vers la sainteté. Et la logique exigera même ce corollaire : les perceptions intellectuelles des sciences spéculatives, qui jadis, arrachées de droit à l'ordre des moyens, eussent été des parcelles vitales de la Fin même, maintenant, si elles ne sont pas entraînées dans le grand mouvement volontaire et ordonnées à l'obtention d'une plus grande grâce, ne sont plus que de nuisibles simulacres du vrai bonheur, et les heures qu'on leur donne, du temps perdu.

IV

Pour chacun, le devoir présent est le moyen et la mesure de la béatitude. Il ne s'ensuit pas, néanmoins, qu'on ne puisse, raisonnant sur la nature pour diriger la pratique libre, déterminer laquelle des actions bonnes sera de soi plus apte à produire l'amour et la grâce

l'intelligence vide : *certificabitur quidem quod ita est, sed... vacuus abscedet* (Quodl. 4. 18). La foi est, intellectuellement, d'espèce inférieure à la science, et se définit par cette imperfection même, par son opposition avec elle (Ver. 12. 12. — 2a 2ae q. 1 a. 5).

abondamment. Ici, l'ordre ontologique reprend ses droits, et Thomas, fidèle aux principes, affirme la supériorité de la vie contemplative sur l'active. Entre toutes les opérations, c'est la contemplation qui joint le mieux à Dieu : il faut donc la préférer à l'action extérieure. C'est elle qui est la vie intense, étant la plus intime application au meilleur objet ; la perfection sur terre consiste en ceci : *ut mens actu feratur in Deum* [1]. On voit combien naturellement le « mysticisme » vient couronner l' « intellectualisme », dont il est le développement et le fruit : quelque raison qu'on puisse avoir d'opposer ailleurs ces deux termes, aucune opposition n'est plus superficielle et plus fausse quand il s'agit du mysticisme orthodoxe et de la philosophie classique du catholicisme. Une seule chose peut étonner dans S. Thomas : c'est qu'il n'ait pas songé davantage à faire ressortir, dans l'extase ou dans les autres espèces de contemplation infuse, l'intellectualité plus exquise qu'elles communiquent à la vie de l'esprit. Lui qui, dans la simple vie de foi et d'oraison commune, a su discerner ces actes directs, savoureux et rapides, que la grâce fait produire aux plus ignorants, et les a rapportés à l' « intellect » [2], comment n'a-t-il pas plus expressément exalté les intuitions infuses qui, perçant l'opacité des

1. Voir l'admirable théorie des conseils évangéliques au livre III *Contre les Gentils*, particulièrement le chap. 130, et, sur la pauvreté religieuse, la page si peu franciscaine (non par opposition, mais par différence) du chap. 133.

2. V. p. ex. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 4 : il est des ignorants qui possèdent une certaine connaissance de Dieu comme Fin dernière et comme « profluens beneficia », de laquelle l'amour est condition nécessaire. — Cp. aussi 3 d. 27 q. 2 a. 3 ad 2 : « Caritas habet rationem quasi dirigentem in suo actu, *vel magis intellectum* » ; — In Trin. 6. 1. ad ult. et 3 d. 35 q. 2 a. 2 sol. 1 : « Intellectus donum... de auditis mentem illustrat, ut ad modum primorum principiorum statim audita probentur ».

images, dépassant l'embrouillement des discours, font participer le contemplatif à la connaissance angélique ? Le fait est là pourtant. Que ce soit attachement trop docile aux classifications traditionnelles, ou désir de ne pas admettre trop d'exceptions aux axiomes d'Aristote, il ne fait que de rares et fugitives allusions à ces intellections surhumaines, et il faudrait violenter ses écrits pour en tirer une théorie expresse de « l'oraison « mystique [1] ». On peut regretter cette lacune. Mais on

1. Il ne s'agit pas de savoir si S. Thomas reconnaît, dans la vie contemplative, de certaines connaissances savoureuses et expérimentales : cela, nul ne peut le nier (1 q.43 a.5 ad 2, etc.). Il s'agit de savoir s'il a mentionné la contemplation obscure, infuse, proprement mystique, sans images sensibles ni discours, et que décrivaient déjà d'un style merveilleusement expressif certains franciscains du moyen âge, avant qu'elle trouvât ses docteurs classiques dans les grands saints du Carmel. Il ne faut se servir ici qu'avec grande précaution des auteurs de seconde main. Vallgornera, par exemple, s'est trop laissé aller au désir de retrouver dans S. Thomas la doctrine des Mystiques. Ainsi, dans sa Question III, disp. 3, art. 1 : *de Contemplatione supernaturali et infusa,* il écrit : « D. Thomas 2ª 2ªᵉ q.180 a.3 diffinit contemplationem infusam hac ratione : simplex intuitus divinae veritatis, a principio supernaturali procedens ». Les quatre derniers mots sont simplement ajoutés par lui. De plus, il cite volontiers des opuscules apocryphes ou douteux. — Dans l'ouvrage plus récent du R. P. Maumus, l'on trouve encore plusieurs rapprochements sujets à caution (p. 380, sur la purification passive sensible ; p. 401, sur le don d'intelligence rapporté à l'union mystique ; p. 454, sur l'oraison d'union). — Lorsqu'on lit S. Thomas lui-même, on constate qu'il a admis la possibilité, et, pour certains cas, le fait de cette contemplation sans images (quoique inférieure à la vision intuitive), « naturelle à l'Ange, mais au-dessus de l'homme. » (Voir Ver. 18 a.1 ad 1, ad 4, — et a. 2. — 2 d.23 q.2 a.1, — et, avec plus de rigueur dans l'explication psychologique, 1 q. 94 a. 1). Pourtant, là où S. Thomas fait *ex professo* la théorie de la contemplation, il a principalement en vue celle où l'homme peut parvenir par ses efforts, aidé de la grâce ordinaire, et celle qui, même dans le cas de « vision intellectuelle », n'est pas opérée sans image (2ª 2ªᵉ q.174 a.2 ad 4. — q.180 a.5 ad 2. — De Anim. a.15 — In Trin. 6. 3, etc.). Cp. l'aveu de Vallgornera (l. c., art. 7. n. 2) : « Aliquando datur contemplatio supernaturalis sine conversione ad phantasmata. In hanc sententiam videtur inclinare D. Thomas,

ne saurait en prendre occasion pour rabaisser, dans sa doctrine théologique, la place de la vie contemplative. Je remarque même deux prérogatives qui lui assurent, tout imparfaite qu'on la suppose, une primauté plus certaine que celle qu'on assignait, dans l'ordre naturel, à la spéculation pure. Il juge la contemplation religieuse plus propre à ravir tout l'homme que la contemplation philosophique, parce que l'amour de la contemplation même ne s'y distingue pas de l'amour de l'objet contemplé [1]. Il la juge plus libre aussi, puisqu'il conçoit l'obéissance religieuse comme un sacrifice des intellections pratiques et viles, de celles qui règlent les choses du corps et l'arrangement quotidien de la vie, sacrifice qui permet à l'homme de s'appliquer tout entier, par sa partie « la plus précieuse » à l'Unique Nécessaire [2]. « Le

quamvis non omnino certum sit in doctrina illius ». — Très caractéristique encore est l'exégèse thomiste d'un texte des Pères les plus classiques en la matière, le fameux mot de Denys sur Hiérothée *patiens divina*, qu'il explique d'un phénomène *affectif* précédant une connaissance (Ver. 26. 3. 18. — 3 d.15 q.2 a.1 sol.2. — In Div. Nom. 2. 4.), ou d'une connaissance expérimentale, sans dire si elle dépasse la grâce ordinaire (2ª 2ªᵉ q.45 a.2 ; q.97 a.2 ad 2). Dans tout le Commentaire sur les *Noms Divins*, il n'est rien qu'on puisse sûrement rapporter à la connaissance mystique, là même où le texte à expliquer semblait y convier l'interprète. — Tout cela me paraît d'autant plus notable, que la doctrine de S. Thomas sur l'indistinction des connaissances de l'âme *séparée* et privée de phantasmes (De Anim. a. 15 corp. ; cf. ad 21, etc.) s'accordait mieux avec ce que les Mystiques disent de l'obscurité de leur contemplation.

Ce que S. Thomas a écrit de plus remarquable touchant les grâce d'illumination extraordinaire, c'est assurément sa théorie de la prophétie (Ver. q.12. — 2ª 2ªᵉ q.171 et suiv.). La part qui y est faite aux conditions subjectives marque une grande largeur de vues et un perpétuel souci de maintenir le contact entre la théologie spéculative et l'expérience psychologique.

1. V. 3 d.35 q.1 a.2 sol.1, sol.3, sur la différence entre la vie contemplative des saints et celle des philosophes. — Et cp. les deux concepts de σοφία et *sapientia*.

2. 3 C. G. 130.

« grand signe d'amour, c'est d'aller contempler ». « La « souveraine perfection de la vie humaine, c'est que « l'esprit de l'homme puisse librement vaquer à Dieu ».

Souvenons-nous-en pourtant : ce n'est pas précisément comme avant-goût du Ciel que la contemplation est bonne et désirable, c'est comme préparation au Ciel, et, pour la mettre ici-bas au premier rang, il a fallu ce principe réflexe, qu'entre tous les moyens qui rendent capable d'une fin, il n'en est point en soi de plus efficace que celui qui est l'image de cette fin même. Vue dans ce jour, la primauté de la vie contemplative sera, pratiquement, moins absolue [1] : une plus grande place sera laissée aux libres jeux de la Providence divine, la diversité des saints sera plus grande que celle des sages, et l'idéal du chrétien différera beaucoup de l'homme heureux qu'a décrit Aristote. — Mais cette dernière remarque n'empêche pas l'identification pratique, chez S. Thomas, de la vie contemplative et de la vie parfaite. On peut donc dire, en résumé, que, par l'introduction du Christianisme, le monde moral est reconstruit, à ses yeux, sur son plan essentiel, mais plus en grand. Les relations naturelles demeurent ; seulement, ce qui était système clos et parfait est compris maintenant dans le mouvement d'un plus vaste ensemble, et cette subordination explique qu'on puisse remarquer çà et là dans sa structure quelques déformations.

1. 2^a 2^{ae} q. 182 a. 2 fin. — V. i. C. 7. 4. — Avec tous les saints du catholicisme, Thomas sait qu'il est parfois meilleur de quitter « Rachel pour Lia. » (Opusc. 2. *De Perf. vitae spiritualis*. c. 25. — Quodl. 1. 14. 2.), mais rien chez lui ne rappelle cette défiance des délices contemplatives, ce souci d'en détacher les âmes, si habituel aux ascètes des siècles suivants. — Le grand signe d'amour, c'est d'aller contempler : s'il paraît en douter dans les *Sentences* (3 d. 35 q. 1 a. 4 sol. 2), il l'affirme dans la *Somme* (2^a 2^{ae} q. 182 a. 2 ad 1). — Sur la vie plus haute des « illuminateurs », v. Appendice, p. 243.

TROISIÈME PARTIE

L'Intelligence et l'action humaine

I

Si nous avions suffisamment approfondi les questions proposées dans les précédents chapitres, la pensée de S. Thomas sur la valeur essentielle de l'acte intellectuel, — qui est son aptitude à conquérir le réel, et à être *fin* proprement dite, — devrait être entièrement élucidée. Mais les considérations des dernières pages, en réduisant nos intellections terrestres, comme toutes nos autres actions d'ici-bas, au rôle de moyens ordonnés à une fin plus haute, font surgir un problème nouveau. Si l'intellection humaine est chose si différente de l'intellection en soi, qu'elle vise constamment à une forme d'elle-même plus stable, plus épurée et future, si elle ne peut parvenir à cet état qu'en utilisant, en remuant les autres puissances naturelles, il faut déterminer l'importance de son rôle en cette vie passagère et potentielle, et voir si dans cet exercice, secondaire pour elle et nouveau, elle garde encore la place de choix qui lui revenait dans l'ensemble des actions humaines, abstraitement

considérées. D'ailleurs, ce qu'il y a de paradoxal et de nécessairement provisoire en une intellection qui n'est pas son but à elle-même, invite, pour garder les proportions dans l'exposé de l'ensemble du système, à resserrer en d'étroites limites l'étude de ces perceptions utilitaires, dont la valeur est, pour ainsi dire, *analogique*, étant participée.

Il ne s'agit pas ici, en effet, de dérouler tout l'enchaînement des principes qui font de l'éthique de S. Thomas un intellectualisme moral. Les développements précédents ont établi que la raison est, pour lui, dans la vie vertueuse, bien autre chose qu'une lumière subjective, qu'un œil qui voit le devoir : elle est la fin même de la moralité, la « partie intellectuelle » étant ce qui, dans l'homme, atteint la fin dernière [1]. Étant cause finale, elle est encore, pour ainsi dire, cause formelle, car le dynamisme des efforts prescrits n'est pas une suite arbitraire de pratiques quelconques, imposées par Dieu pour exercer l'homme *inhumainement* : c'est, conformément à la nature de l'animal raisonnable, qui est « surtout « l'esprit », une lutte pour tout soumettre aux instincts spirituels, pour imprégner d'intellectualité l'être et l'action. Cette conquête du corps par l'esprit, cette pénétration de l'opaque par le diaphane résume toute la morale

1. Qu'il suffise de rappeler l'identification générale, même pour l'état de *voie*, du simplement désirable avec l'acte et le plaisir intellectuels. Les plaisirs corporels doivent être restreints et mesurés. « Sed delectationes spirituales appetuntur secundum seipsas, quasi homini connaturales... *et ideo delectationibus spiritualibus nullam mensuram praefigit ratio, sed quanto sunt maiores, tanto sunt eligibiliores* ». 4 d. 49 q. 3 a. 5 sol. 1 ad 4. Il est inutile de s'attarder aux objections qu'on pouvait opposer, et à la réponse que Thomas eût certainement faite, en distinguant exercice et spécification. Pour qui connaît le développement de la morale et de l'ascèse catholique après le moyen âge, la présence de pareilles idées au premier plan d'un système est assez significative.

de S. Thomas. « Le bien de l'homme est d'être selon la « raison [1] », et, « à considérer sainement les choses, la « vertu de la partie appétitive n'est rien d'autre qu'une « certaine disposition, ou une forme, scellée et impri- « mée dans l'appétit par la raison [2] ». Là est le principe central qui règle et explique toute sa théorie des vices, des vertus, des péchés, des préceptes [3]. Mais, encore une fois, cette conception de l'éthique, pour être logiquement cohérente avec les principes ontologiques posés plus haut, n'influence pas directement la valeur de l'acte intellectuel dans l'*état de voie*, laquelle fait l'objet de notre présente recherche.

Car nous en étions arrivés à ce point dans notre étude : les valeurs humaines, identiques aux valeurs intellectuelles dans l'état définitif, dans la « patrie », peuvent en différer dans l'état terrestre, où elles sont essentiellement volontaires. Au ciel, la perfection de chaque bienheureux se mesure à la « clarté » de sa vision béatifique ; ici-bas, l'amour est la seule norme, et, puisque l'affaire du « voyageur » est de se mouvoir, ce qu'il faut considérer en lui, c'est la puissance motrice : « l'homme est dit simplement *bon* selon la disposition « de sa volonté » [4]. Donc, la valeur de l'acte intellectuel

1. Ce principe est constamment répété. L'expression *secundum rationem* semble en maint passage avoir implicitement représenté à S. Thomas les deux conceptions à la fois, celle de la raison comme lumière ou règle, et celle de la raison comme nature. L'important est de comprendre que la seconde est principale, la première n'en étant qu'une conséquence nécessaire.

2. V. i. C. 9.

3. Voir par exemple 2a 2ae q. 123 a. 12 (hiérarchie des vertus morales selon leur rapport à la raison); — in 4 Eth. l. 15 (théorie du mensonge : il est essentiellement et toujours mauvais, et non pas seulement s'il nuit au prochain).

4. V. i. C. 7. 2. — In 3 Eth. l. 6, etc., cp. S. Augustin, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, c. 117.

doit se proportionner à son influence sur l'action volontaire ; dans ce monde de l'opération pratique, ce qui est directement précieux et estimable dans la raison, c'est moins sa causalité finale ou exemplaire que sa causalité efficiente, si l'on doit lui en reconnaître une. C'est en aidant l'action qu'elle fait bien, qu'elle travaille à sa perfection propre, à se gagner elle-même et à gagner Dieu. « Le souverain bien de l'homme, dit encore « S. Thomas, est la félicité, sa fin dernière ; donc, plus « une chose en est proche, plus elle est pour l'homme un « grand bien. Mais ce qui en est le plus proche, c'est la « vertu, et ce qui, hors d'elle, peut aider l'homme à bien « agir... l'équilibre normal de la raison ne vient qu'en- « suite... »[1]. C'est dire que, si l'on envisage la totalité des données de fait, et qu'on estime la vie présente pour ce qu'elle est, la question : « Que vaut l'idée ? » se réduit pratiquement à celle-ci : « Dans quelle mesure « est-elle *force* ? dans quelle mesure procure-t-elle le « bien agir ? »

II

Que S. Thomas ait reconnu à l'idée une valeur motrice, il n'est point nécessaire de s'efforcer longtemps pour le prouver. La difficulté consiste bien plutôt à faire voir comment sa doctrine n'est pas un pur et simple déterminisme psychologique.

Concevant la volonté comme une tendance au bien en général, c'est dans la connaissance qu'il doit chercher, pour chaque action concrète, le principe de déter-

1. 3 C. G. 141.

mination. Si l'idéal humain est de s'intellectualiser, la nature humaine est de ne pouvoir agir volontairement que pour des motifs intellectuels. La volonté est toute de l'esprit et pour l'esprit. Et comme l'ampleur propre à l'intelligence est la racine de la liberté (*Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest*)[1], ainsi, dans chaque décision particulière, la perception intellectuelle est raison de la direction volontaire, si bien que le libre-arbitre semble en fin de compte s'identifier avec la lucidité caractéristique de l'esprit[2]. Il est facile ici d'accumuler les textes, d'une clarté naïve en apparence, qui ont fait traiter S. Thomas de « déterministe ». « Parce que l'in« telligence meut la volonté, le vouloir est un effet du « connaître »[3]. « Le motif prochain de la volonté est le « bien intellectuellement perçu, qui est son objet, par « lequel elle est mue comme la vue par la couleur »[4]. « L'appétit, en tous les êtres, est proportionné à la per« ception, par laquelle il est mu, comme le mobile par « son moteur »[5]. Les passages de ce genre sont trop connus, ainsi que les interprétations qu'en donnèrent Henri de Gand et Scot, pour qu'il soit utile d'insister.

Il suffira aussi de rappeler brièvement en quel sens leur auteur les entendait, pour faire voir qu'en maintenant la liberté, il gardait toute sa puissance à l'idée motrice. Cette métaphore, *movere*, comporte plusieurs sens, et S. Thomas, dans l'espèce, l'explique expressé-

1. 1a 2ae q. 6 a. 2 ad 2. — V. surtout Ver. 24. 1.
2. D'où les étrangetés d'expression comme Pot. 10. 2. 5 : « Voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam ». Cp. Ver. 24. 1. 20.
3. In Rom. 7. 3.
4. 3 C. G. 88. 1.
5. 1 q. 64 a. 2.

ment d'une causalité finale et non nécessitante. « Le bien « perçu meut la volonté, en la même sorte que l'homme « qui conseille ou persuade, c'est-à-dire en faisant voir « la bonté d'un objet »[1]. L'unité de la doctrine est partout transparente, au milieu des diversités et même des curieuses inconséquences de l'expression[2] : il suffit, pour la bien concevoir, de se rappeler la variété du concept de *cause* chez les Scolastiques, et Scot, moins que personne, eût dû presser le sens des termes, lui qui fait du mot *movere* précisément le même usage[3]. — Mais le trait caractéristique de l'explication thomiste, et ce qui a fait souvent croire qu'elle étouffait dans l'intellectualisme la liberté, c'est l'affirmation d'une indestructible concordance entre le jugement pratique et l'action. « Le « jugement qui porte sur un acte concret, et à accomplir « présentement, ne peut jamais être contraire à l'appé- « tit »[4]. « Comme la tendance naturelle suit la nature, « ainsi la tendance sensitive ou intellectuelle suit la « connaissance... il ne peut donc y avoir de mal dans « l'appétit par divergence avec la perception, puisqu'(au « contraire il la suit »[5]. — Sans jamais sacrifier ces vues, S. Thomas échappe au déterminisme psychologique en subordonnant d'une façon inattendue l'intelligence à la liberté. La liberté humaine, fondée sur la nature diaphane de l'esprit, consiste essentiellement dans la puissance de « juger son jugement » (*libertas in arbitrium*).

1. Mal. 3. 3.
2. « Quamvis intellectus non secundum modum causae efficientis et *moventis*, sed secundum modum causae finalis *moveat* voluntatem ». 1 C. G. 72. 6.
3. Voir Minges, *Ist Duns Scotus Indeterminist ?* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Bd V. Heft 4. Münster 1905. p. 105, 107).
4. Ver. 24. 1.
5. Mal. 16. 2.

A la différence des bêtes, chez qui la spontanéité n'empêche pas le déterminisme psychologique le plus rigoureux (*Agunt quidem arbitrio, sed non libero*) [1], nous pouvons, partout où le bien apparaît morcelé entre des choses désirables dont la possession simultanée s'exclut, choisir l'un des objets par le choix que nous faisons d'un des jugements. — On pourrait grossièrement traduire cette doctrine en disant que S. Thomas reporte la liberté à l'instant qui précède la dernière appréhension; plus exactement, comme l'extension temporelle d'un acte est extérieure à sa liberté, on doit dire que S. Thomas suppose la causalité réciproque, en des genres différents, de la volonté (efficiente) et de l'idée (quasi-matérielle, « dispositive ») [2]. Il y a donc deux ordres, celui de la détermination, sans prévision antécédente possible et sans nécessité, — et celui de la liberté, sans rupture de la continuité dans l'être, sans pouvoir magique de susciter hors du rien le quelque chose. Et cette doctrine concilie les exigences de la psychologie intellectualiste, puisqu'il n'y a point de mouvement sans jugement, avec l'indépendance de la volonté, puisque l'homme y fabrique son jugement même. C'est l'illustration littérale de la parole évangélique chère aux volontaristes chrétiens : *Qui facit veritatem*... Voilà comment « toujours dans le péché le défaut de l'intelligence et « celui de la volonté s'accompagnent proportionnelle-« ment » [3], comment « une mauvaise appétition est tou-« jours jointe à quelque erreur de la connaissance « pratique » [4].

1. Mal. 16. 5.
2. Cp. Ver. 28. 7.
3. Mal. 16. 2. 4.
4. Mal. 16. 6. 11.

Les adversaires médiévaux de S. Thomas [1] ne manquèrent pas de lui dire qu'il reprenait la thèse de Socrate rejetée par le Philosophe, qu'il identifiait sciences et vertus. En réalité, la réfutation de cette thèse est un de ses thèmes favoris, et c'est à propos de Socrate qu'il achève d'éclairer la question qui nous occupe, en distinguant deux sortes de sciences. Il y a la science universelle, qui peut être « vaincue par la passion », et la science particulière, qui n'est jamais en discordance avec l'acte [2]. On reconnaît une célèbre explication de l'*Ethique à Nicomaque*, et S. Thomas s'approprie entièrement la théorie qu'a faite son maître du « syllogisme de l'incontinent ». L'originalité vis-à-vis d'Aristote consiste en ceci : rattachant le cas à sa psychologie rationnelle, S. Thomas requiert explicitement la nécessité d'un jugement de raison, exprimé ou secret, comme précurseur de l'action humaine : la convoitise, avant de mouvoir, doit s'intellectualiser. Le mécanisme du péché, très simple lorsqu'à la science habituelle s'oppose seulement l'absence de considération en acte, plus compliqué si le cas comporte une certaine coexistence de l'affirmation et de la négation, ne fonctionne jamais sans une collaboration malicieuse de ce qu'il y a en nous de « plus subtil » et de « plus divin », la raison même [3]. — Il nous importe ici de retenir la distinction très tranchée entre les deux

1. Henri de Gand. *Quodlibetum* I, q. 16.

2. 1a 2ae q. 77 a. 2. — Mal. 3. 9 etc.

3. Voir 1a 2ae l. c. ad 5 : l'homme passionné a beau condamner son péché en paroles, « *tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum* ». Son jugement particulier et profond est indépendant de son assertion verbale et générale ; il est comme cet homme ivre, qui prononce de « profondes sentences » sans être capable de les peser. — Et l'orgueilleux, de même, ne juge pas en général et spéculativement « aliquod bonum esse quod non est à Deo ». 2a 2ae q. 162 a. 4 ad 1.

sortes de connaissance. La première est générale, c'est la science proprement dite ; S. Thomas déclare, après Aristote, qu'elle a, dans la vie morale, peu ou point d'importance [1]. La seconde est particulière, c'est la connaissance pratique ; elle seule est force, et c'est sa valeur qui est en question ici.

III

La valeur de l'idée pratique humaine, telle qu'elle apparaît dans la philosophie de S. Thomas, est inverse exactement de celle que nous avons reconnue à l'intellection pure. Elle est d'autant plus parfaite en son genre, que son immanence est moins profonde, et sa prise de l'autre, moins immédiate.

Immanence dit pénétration dans le fond intime de l'être extra-spatial et extra-temporel, elle dit aussi ramassement, unification, et n'est parfaite qu'en celui chez qui l'intelligible coïncide par identité avec l'intelligent. Nous pourrions ici redescendre toute la série des connaissants que nous avons parcourue, au commencement de ce livre, pour y montrer alors l'immanence croissant avec l'immatérialité : nous verrions maintenant l'efficacité de l'idée pratique (qui est sa valeur), s'étendre, s'épaissir, dans le règne animal, avec la matérialité. Les vivants inférieurs ont « fort peu d'actions », un petit nombre d'imaginations innées suffit à les faire réagir, pour les adapter à des conditions d'existence peu complexes. Dans les brutes supérieures, on observe « comme une « certaine liberté conditionnée », « une ressemblance de

1. In 2 Eth. l. 4. — 3 d. 35 q. 1 a. 3 sol. 2 ad 2.

« libre-arbitre ». Sensibles qu'elles sont aux impressions qui leur viennent des objets changeants du dehors, leur pouvoir de réaction est plus mobile, et l'empire du système d'idées innées qui constitue l'instinct est en conséquence moins rigoureux chez elles, moins absolu. « Elles « peuvent agir si elles jugent qu'il faut agir, et, si elles « ne jugent pas, ne pas agir. Mais parce que leur juge- « ment est déterminé à être tel ou tel, leur tendance et « leur action est déterminée de même ; nécessairement « la perception ou l'émotion excite en elles la fuite ou « la poursuite. Le mouton qui voit un loup prend peur et « se sauve nécessairement. Le chien qu'envahit la colère « aboie et poursuit nécessairement ». « Comme elles « ignorent la raison de leur jugement », « elles ne le « jugent pas, mais elles le suivent tel que Dieu l'a mis « en elles, donc elles ne sont pas cause de la sentence « qu'elles portent, et le libre-arbitre n'est pas en elles ». Et, toujours parce que la transparence de raison leur manque, « ce jugement qu'elles ont ne s'étend pas à « tous les êtres, comme le jugement rationnel, mais à « certains objets déterminés. » Comme leur sphère de perception, ainsi leur sphère d'action (c'est-à-dire l'extension de leur idée pratique), est restreinte : « Toutes les « hirondelles font des nids pareils, et l'industrie des « abeilles ne s'étend pas à d'autres œuvres d'art qu'à la « confection des rayons de miel [1] ». — Là, au contraire où il y a liberté parce qu'il y a puissance de juger son jugement, l'ampleur de la sphère d'action se dilate à mesure que se relâche l'empire restreignant de l'idée

1. Ver. 24. 1 et 2. — Cp. I q. 55 a. 3 ad 3, sur la « prudentia » universelle chez l'homme, particulière chez le renard ou chez le lion, parce qu'elle y est restreinte aux actes de circonspection ou de magnanimité.

pratique. Il faut pourtant y prendre garde : chez tous les intelligents sauf Dieu, la liberté n'est pas complète parce que l'esprit n'est pas égal à l'être. L'homme sans doute est libre, mais comme sa spéculation, à l'état actuel, s'étend seulement à l'intelligible existant dans le sensible, ainsi ses idées pratiques sont restreintes en un cercle que trace sa nature corporelle et bornée : il ne peut, par exemple, communiquer sa pensée à son semblable sans tenir compte du temps et du lieu, il ne peut penser sans images : de telles actions purement spirituelles ne tombent pas vraiment sous son choix. Ce qui est vrai de l'espèce l'est aussi de l'individu, dont l'action propre est conditionnée par les principes singuliers comme l'action spécifique par les principes généraux [1]. Ainsi un rustre *ne peut* « penser en acte » des principes abstraits de géométrie, un intempérant *ne peut*, même s'il le veut, agir comme celui qui a l'habitude de la vertu [2] : et pourtant aucune de ces actions ne dépasse les forces de l'espèce. — Montons dans les espèces et le principe continuera de s'appliquer : la libre puissance d'action des esprits purs est proportionnée à l'universalité des notions qu'ils possèdent. Mais en Dieu seul, dont l'Être est l'Idée, il y a puissance *simpliciter* par rapport à tout ce qui peut être : son Verbe, qui est comme son Idée pratique, possédant

1. Pot. 2. 2. fin.

2. V. les expressions presque déterministes sur la force de la coutume. Comp. Theol. 174. — Ver. 24. 12. Cp. ad 13. — La possibilité de *s'habituer* est, dans la philosophie thomiste, une des grandes différences entre l'ange et l'homme. L'homme est dans la durée continue, il se fait constamment et se transforme. Aussi ne suffit-il pas, pour étudier son idée pratique humaine, d'expliquer une décision instantanée et définitive (comme c'est le cas pour le péché des anges) ; il faut avoir compris qu'il arrive devant chaque nouveau problème moral conditionné par toutes les déterminations qui ont précédé, plus ou moins propre à connaître purement le bien, plus ou moins libre.

identiquement la nature infinie, est le monde intelligible total. Ainsi sa liberté est parfaite, aucune restriction ne l'asservit[1]. Et cela, parce que son idée (pensante, active) est son être, tandis que, à l'extrémité opposée, dans les corps bruts, il n'y avait aucune liberté parce que leur appétit et leur idée ne se distinguait pas de leur nature (idée pensée seulement par Dieu, passive, matérielle) ; pour les intermédiaires, ils sont plus ou moins libres, selon qu'ils distinguent plus ou moins leurs idées d'avec ce qu'ils sont. Dans toute la série des êtres corporels, plus les idées sont restreintes et rares, plus aussi elles sont restreignantes, et leur puissance de restriction va de pair avec leur efficacité. Dans le monde des esprits purs, moins les idées sont restreintes et nombreuses, moins elles sont restreignantes, mais leur puissance de restriction est en raison inverse de leur efficacité.

Tel étant le schéma général de la puissance contraignante des idées pratiques, il faut donc, si on les étudie en détail chez l'homme, qu'on les trouve toujours d'autant plus puissantes en leur genre qu'elles sont plus subjectives, d'autant plus efficaces qu'elles sont moins exclusivement immanentes à l'esprit, qu'elles sont plus répandues sur tout l'être, plus animales, moins totalisées. La science morale abstraite, nous l'avons dit, est condition nécessaire et non pas cause par rapport à la vertu ; l'idée cesse d'être pure lumière pour devenir force motrice, au moment même où elle cesse d'être pure réception intelligible. Car « nos actes et nos choix ont « rapport aux choses singulières ; aussi l'appétit sensitif,

1. « (Naturale agens) secundum quod est tale, agit : unde quamdiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ » etc. 1 q. 19 a. 4.

« puissance du particulier, est grandement puissant « pour faire voir à l'homme les objets sous tel ou tel « angle [1] ». Et c'est ainsi — par le moyen de l'intelligence teintée de subjectivité sensible — que les tendances sensitives arrivent à mouvoir la volonté.

La théorie péripatéticienne des vertus, adoptée et développée par S. Thomas, met parfaitement en lumière cette doctrine. Par un coup de volonté, et à la lumière des principes de la morale naturelle, tout homme peut faire, s'il lui plaît, un acte *de vertu*. Mais il n'est pas d'action pleinement et véritablement *vertueuse*, sans la présence de l'intuition morale *(prudentia)*. Or cette intuition est exclusivement pratique et personnelle : elle ne connaît que de *mes* actes, ses objets sont les choses et les évènements singuliers, elle s'étend et se continue jusque dans le sens intérieur [2] ; et, ce qui est encore plus caractéristique, elle est nécessairement conditionnée par la présence des vertus morales dans les tendances sensitives, par une certaine disposition vertueuse du corps [3]. La pénétration de l'habitude bonne dans l'organisme est absolument essentielle au concept de la vertu thomiste [4]. L' « irascible » et le « concupiscible » doivent

1. 1^a 2^{ae} q. 9 a. 2. ad 2. Cp. Ver. 22. 9. 6.

2. 2^a 2^{ae} q. 47.

3. C'est une affirmation constante de S. Thomas : « Ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. » (1^a 2^{ae} q. 57 a. 4). — « Ex necessitate habet secum adiunctas virtutes morales, tanquam salvantes sua principia ». (In 6 Eth. l. 4). « Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animae, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis » 1^a 2^{ae} q. 56 a. 4 ad 4.

4. 1^a 2^{ae} q. 56 a. 4 etc. Cp. Eth. Nic. Γ. 13. 1117 b. δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί. On n'est pas vraiment vertueux, quand on éprouve encore de violentes luttes. (1^a 2^{ae} q. 58 a. 3 ad 2. — Virt. Card. a. 1 ad 6, sur les tentations de S. Paul). La possibilité d'acquérir les vertus est fondée, chez l'homme, sur

être imprégnés de force et de tempérance avant que l'homme puisse posséder la « prudence », et, avec elle, toutes les vertus. Assurément, S. Thomas se rend compte des limitations nécessaires de cette doctrine, qui, poussée trop loin, entraînerait toute la morale dans le subjectivisme de la matière ; il multiplie les formules précises pour rompre, au point d'origine, le cercle vicieux où le conditionnement réciproque des vertus et de l'intuition semble parfois enfermer Aristote [1]. Mais

l'aptitude de la partie irrationnelle à être, à sa manière, « persuadée » par la raison. (Ver. 25. 4. etc.).

1. Zeller, par exemple, reproche à Aristote « eine unverkennbare Unsicherheit über das Verhältniss des sittlichen Wissens zum sittlichen Handeln ». « Die Tugend soll ja im Einhalten der richtigen Mitte bestehen, und diese nur von dem Einsichtigen bestimmt werden können ». (*Philosophie der Griechen*. III³ pp. 804 et 658). — S. Thomas dira de son côté : « Scire praeexigitur ad virtutem moralem... » et « Prudentia praesupponit rectitudinem voluntatis ut principium ». (1a 2ae q. 56 a. 3 ad 2 et 3. — Cp. Virt. Card. a. 2, etc.). Une psychologie purement statique ne pourrait éviter ici la contradiction ; elle disparaît, au contraire, si l'on considère la genèse et le développement de la vertu dans l'être potentiel qu'est l'homme. Dès le début, et toujours, sont présents, à l'état de notions abstraites, les principes généraux de la morale (*synderesis*. Sur leur origine, v. Ver. 16. 1. — 1 q. 79 a. 12 ; sur leur clarté, Ver. 17. 2. — Quodl. 3. 26.). Ces grands principes ne supposent pas les vertus. (1a 2ae q. 58 a. 5 ad 1. — 2a 2ae q. 47 a. 6). L'acquisition des vertus consiste à agir d'abord par force conformément à ces principes, pour obtenir la docilité des appétits physiques et la justesse de l'intuition morale, qui sont corrélatives. L'intuition morale ne porte pas, en effet, sur les fins, mais sur les moyens (v. les derniers textes cités). Ainsi la souveraineté de l'élément intellectuel, totale en droit, est amorcée seulement par la nature, et achevée par la liberté. *Principium primum, ratio est*. Et parce que sa lumière, quelque affaiblie qu'elle soit, demeure toujours tant qu'il y a responsabilité, les inclinations aveugles en sont toujours justiciables. « Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei ; quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur... Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis ». Cela est vrai des habitudes acquises comme des dispositions natives. (1 q. 83 a. 1 ad 5). Mais, comme on va le dire, les habitudes mauvaises, passant en nature, font obstacle à la considération actuelle des principes, et diminuent peu à peu leur clarté.

quand la distinction entre l'idée abstraite, toujours présente à la conscience, et l'idée pratique, seule efficace, lui a permis d'y échapper, il enchaîne les conséquences du système avec une impitoyable logique. L'action posée par les seules forces de l'idée abstraite et de la volonté nue n'est pas « vertueuse ». Mais, comme elle tend, par les lois de l'habitude, à imprimer dans l'organisme un certain appétit de son recommencement, à mesure que cet appétit s'enracine dans les membres assouplis, la prudence peut naître et s'étendre dans la raison : c'est-à-dire qu'il y peut surgir des idées pratiques spontanées, efficaces, nettes. Dans une âme qui foisonne en émotions brutales, parce que le corps est indompté, la prudence est imperceptible, ou nulle. Pas de prudence digne d'être nommée, sans vertu déjà assez développée ; pas d'intuition morale un peu fine et sûre sans une vertu qui de la volonté ait gagné les appétits corporels. — Il faut donc être moral, il faut donc être saint corps et âme. On retrouve ici le principe partout présent de la coopération des parties, nécessaire à la perfection de l'être potentiel, et c'est l'idée pratique qui fait le nœud entre la raison et l'action, étant non seulement efficiente, mais encore résultante : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.*

L'influence de l'être sur l'intuition est difficile à constater chez le vertueux, parce qu'elle consiste à éclairer *pour lui* la masse obscure des *agibilia*, infinis en nombre et toujours relatifs [1]. Plus on est vicieux, au

1. S. Thomas n'a guère étudié dans le détail le *progrès* de la raison pratique chez le vertueux, à mesure que son corps est de plus en plus « persuadé ». La cause en est peut-être dans les changements apportés à l'idéal moral par le Christianisme : Thomas ne trouvait pas, dans les vies des saints qu'il pouvait lire, un développement vertueux mené d'après les règles de l'Ethique à Nico-

contraire, plus les ténèbres de l'esprit gagnent des principes clairs et généraux : et cet envahissement est plus aisé à suivre. La brutalisation de l'intelligence est analogue à l'intellectualisation de l'organisme dont nous avons parlé. De même que le corps du juste ne devient pas esprit, la raison du vicieux ne devient pas matière. Il y a asservissement, et non transformation. C'est toujours une *idée* pratique qui domine, qui règne, d'autant plus impérieuse et plus insolente que les membres sont mieux pliés à lui obéir. La raison du vicieux se fonctionalise, ployant toute son énergie à servir les convoitises du corps, et teignant de métaphysique matérialiste

maque : la grâce avait été en eux plus efficace que la raison et la volonté, et l'imitation du Crucifié les avait fait se réjouir en des œuvres qu'il faudrait être « insensible », — c'est un vice selon Aristote (V., chez Thomas même, 2a 2ae q. 142 a. 1, etc.), — pour ne pas toujours abhorrer. Les principes de l'ascèse spécifiquement chrétienne, esquissés à grands traits par S. Thomas, n'ont pas trouvé chez lui leur pleine appréciation philosophique : il n'a pas pensé par réflexion et par système tout ce dont il vivait. — J'indiquerai cependant, en matière de psychologie surnaturelle, une conception parallèle à celle de la prudence dépendant des dispositions subjectives : c'est celle de la grâce d' « intelligence », l'un de ces dons du Saint-Esprit comparés par S. Thomas aux « vertus « héroïques » dont parle Aristote (2a 2ae q. 159 a. 8 ad 1. — 1a 2ae q. 68 a. 1 ad 1. — Le don d'intelligence est traité dans la q. 8 de la 2a 2ae. — A l'article 6, S. Thomas rétracte explicitement son enseignement de 1a 2ae q. 68 a. 4 sur la portée exclusivement spéculative de ce don). Le don d'intelligence est une sorte de perception concrète et personnelle de la Fin dernière ; à cause de l'individualité de son objet, il est mêlé de spéculatif et de pratique ; son acte n'est pas le jugement, c'est une « pénétration à l'intime des « choses » qui fait apercevoir l'identité de la Fin dernière avec le Dieu de la Révélation et de l'Église, le Dieu « d'Abraham, d'Isaac, « de Jacob ». La *foi* serait symétrique ici de la science abstraite, car son existence sans la grâce habituelle est possible, bien que précaire ; au contraire, l'aperception de la fin par le don d'intelligence cesse nécessairement dès que, le péché survenant, la grâce part. Il dépend donc de la bonne volonté, comme l'idée pratique, et répond, dit S. Thomas, à la sixième Béatitude : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu ».

le minimum qu'il faut bien qu'elle garde de spéculation. En effet, quand on a dépassé l'état instable du « conti- « nent » et de l' « incontinent » de chacun desquels on pourrait dire : *Quia duplex est, duplex finis videtur ei*), l'on tend peu à peu à un équilibre qui serait aussi simple, à la limite, que celui du vertueux parfait, du « tempérant ». Le contenu de conscience de ceux dont l'âme est divisée peut être représenté par un quasi-syllogisme de quatre propositions ; chez l'intempérant, au contraire, comme chez l'autre extrême, l'unité d'appétit a opéré l'unité d'idées : *Intemperatus... totaliter sequitur concupiscentiam, et ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum* [1].

Puisque le bien du corps est pris comme principe, l'efficacité souveraine de l'idée pratique est ici à son maximum. On peut la mesurer à ceci : elle parvient à bannir totalement du panorama *actuel* de l'esprit les jugements sur les fins, ceux même que l'exercice moral n'avait pas acquis, mais que livrait, immédiatement ou par une déduction facile, le mouvement naturel de la syndérèse. Répandue sur tout le composé, l'idée pratique l'a si bien mis d'accord que la partie supérieure renonce, en oubliant les principes, à ce qui faisait sa raison d'être. Sans doute, l'unification systématique, chez les vicieux, n'est jamais complète, précisément parce qu'un organisme n'est pas le susceptible propre d'une idée ; les quantités matérielles sont réciproquement impénétrables, tandis que les principes spirituels sont unifiants. Les appétits sensuels ne peuvent arriver à leur pleine expansion tous ensemble. « Commettre le « péché, ce n'est pas monter du multiple à l'un, comme

1. Mal. 3. 9. 7.

« il arrive pour les vertus liées ensemble par la « pru-« dence », c'est plutôt redescendre de l'un au multiple ». « L'amour de soi disperse l'affection de l'homme... par « l'appétit des biens soumis au temps, qui sont multiples « et divers » [1]. C'est peut-être cette mutuelle contradiction des péchés qui empêche l'étouffement total de la syndérèse. Mais enfin les inclinations basses finissent par se créer un *modus vivendi;* peu à peu, le faisceau des décisions pratiques s'agglutine en une sorte de syndérèse pécheresse, au service du primat de la concupiscence. « L'ignorance de l'intempérant s'étend à la « fin elle-même ; il juge, en effet, que son bien consiste « à suivre sans frein ses convoitises » [2]. Et le principe opposé, celui du devoir, qui fait l'homme encore responsable, est tellement affaibli, qu'il n'empêche plus, même dans le domaine théorique, la construction d'une philosophie animale sur les plans de son adversaire. « L'homme est surtout l'esprit. Mais il se trouve des « gens qui pensent être surtout ce qu'ils sont selon la « nature corporelle et sensitive, et ceux-là s'aiment « selon ce qu'ils pensent être » [3]. L'inversion est donc complète, et c'est la spéculation qui s'est mise au service de l'action pour retourner le jugement de valeur de la psychologie métaphysique. Mais l'être qui s'est asservi l'intelligence n'a pu le faire qu'au moyen de l'intellection. Le triomphe sur la raison abstraite est la grande victoire de l'idée pratique.

1. 1a 2ae q. 73 a. 1 et ad 3.
2. 2a 2ae q. 156 a. 3 ad 1.
3. 1a 2ae q. 24 a. 9.

IV

Si l'idée pratique est d'autant plus forte qu'elle est plus dépendante de la subjectivité et plus répandue sur tout l'homme, elle est meilleure en son genre quand elle atteint plus imparfaitement l'*autre* intelligible comme tel. En effet, le susceptible propre du vrai intelligible est l'esprit. Ce sont, au contraire, les singuliers sensibles, dont l'impression informante précipite notre système total vers l'action.

Il faut même dire, d'après les principes exprès de S. Thomas, que si l'idée, dès le début, saisissait l'*autre* simplement et directement, il n'y aurait plus d'action potentielle. L'être intelligent posséderait tout d'abord sa fin, la voie ne se distinguerait pas du terme. C'est le cas pour l'Ange, si l'on fait abstraction de l'ordre surnaturel. Complètement intellectualisé dès son origine, sans rien en lui d'opaque ni d'obscur, le progrès contemplatif lui est inconnu [1]. Il en est autrement chez l'homme, dont la perfection s'obtient discursivement par le moyen du continu et de la durée temporelle. Ce n'est qu'après la vie présente que nous cesserons de fabriquer avec du relatif des images du spirituel et de l'absolu, pour voir l'intelligible *sicuti est*.

En attendant, plus notre pensée est utile à l'action, moins elle nous enrichit par l'acquisition immanente de la réalité intelligible.

Dans la connaissance même théorique appliquée à la vie concrète, l'inaptitude humaine à l'intellection des

1. V. Mal. 16. 5, et les passages correspondants des Sommes.

singuliers cause déjà, nous l'avons dit, une grande incertitude et obscurité. L'objet favori de notre raison est l'universel, c'est-à-dire un certain état faux des réalités sensibles, qui simule la pureté intelligible des Substances séparées, véritable « pâture » des esprits. Or, « ceux qui, à propos d'actes humains, ne veulent « que des propositions universelles, se trompent eux-« mêmes »[1]. « La matière morale est variée, diverse, « sans certitude parfaite »[2]. « Les sciences pratiques « sont de toutes les moins sûres, à cause des multiples « circonstances qu'elles ont à considérer »[3]. Aussi S. Thomas dit-il que la morale, même abstraite, crée à son usage un type nouveau de « vérité », différent du type spéculatif par sa relativité et sa souplesse. *In speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus... In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria*[4]. D'ailleurs, ce que le nouveau type fait perdre en valeur intellectuelle, il le fait regagner en paix subjective. Ainsi, tandis que, dans une question spéculative, on peut, malgré les plus grands efforts, rester en un état de doute définitif, jamais, en matière morale, on n'est dans l'indécision sans issue (*perplexus*) ; — une loi morale est inexistante pour le sujet qui l'ignore[5] ; — l'âme peut être soumise à la volonté de Dieu, en voulant *matériellement*

1. In 1 Pol. l. 10.
2. In 1 Eth. l. 3.
3. In 1 Met. l. 2.
4. 1ª 2ªᵉ q. 94 a. 4.
5. Ver. 17. 3. « Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia alicuius praecepti ». — Cp. les solutions de cas particuliers : 2ª 2ªᵉ q. 64 a. 6 ad 3 ; — q. 88 a. 12 ad 2 ; — et le principe encore plus général : (1 d. 48 a. 4) « Nullus appetitus tenetur tendere in illud bonum cuius rationem non apprehendit» .

le contraire de ce que Dieu veut, etc. Ces exemples font assez voir que la prise du réel extérieur *tel qu'il est* peut être accidentellement indifférente à la bonté de l'appréhension morale : il y a des ignorances et des erreurs pratiques qui ne sont pas mauvaises pour l'esprit.

Ce qui est vrai de la connaissance morale abstraite, de cette condition nécessaire qui est l'idée éclairante, l'est encore bien plus de l'idée pratique efficace. Puisqu'elle est, par définition, non seulement extraite du sensible, mais habitante des puissances sensibles, puisqu'elle est une certaine information de l'organisme, une « passion » de l'imagination, elle participera nécessairement de l'incertitude et du subjectivisme des sens. Elle a toujours, à valeur égale d'efficace, possibilité d'inadéquation avec l'être. La Rhétorique et la Poésie, qui l'engendrent, sont également puissantes et parfaites en leur genre, soit pour l'erreur, soit pour la vérité. Incapacité de juger son jugement, absence du clair-en-soi, de la transparence consciente, c'est-à-dire de la possession de l'autre comme tel, l'idée efficacement pratique, de soi, dit toujours cela. Nous avons là un désaccord avec la diaphanéité propre à l'esprit, qui est exigé par le paradoxe de la composition humaine. L'homme doit agir uniquement *d'après* la raison, et il ne peut bien agir *par* la raison seule. Au droit exclusif qu'elle a de commander, ne correspond pas un « pouvoir despo« tique », ce qui aurait lieu si vertus et sciences coïncidaient [1].

Ici, d'ailleurs, la valeur pratique est semblable, et non pas inférieure, à la vérité théorique telle qu'une

1. 1ª 2ªᵉ q. 58 a. 2.

nature purement sensible peut la posséder. L'équilibre se rompt, et la prise de l'*autre* baisse encore, si l'on passe au domaine propre de l'esprit et de la vérité. *Veritas primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus.* Là, si l'idée doit être force, l'objet tel qu'il est étant absolument en dehors des prises de l'imagination, une transposition complète est radicalement nécessaire. L'immatériel doit faire tenir sa place par du tangible et du coloré. Il n'y a donc pas ici d'autre « vérité pratique » possible que celle du symbole. Et le symbole comme idée pratique sera *vrai* dans la mesure où il sera persuasif des parties irrationnelles, pour les faire tendre au but qui les dépasse, et que l'esprit a marqué à l'action. Le « lion de Juda » n'existe pas dans la nature, mais son image dans ma « fantaisie » est justifiée quand je pense à Dieu, parce qu'il sert, en mettant d'accord toutes mes pièces, à persuader mon système émotif de servir une volonté qui craint Dieu. Le symbole moral et religieux garde donc, avec sa valeur d'efficace, une certaine signification spéculative subordonnée [1].

Si l'on passe enfin à l'idée *immédiatement* pratique, à celle qui préfigure directement l'action, soit qu'il s'agisse d'un mouvement ou d'une parole, soit qu'il s'agisse d'une « production », on atteindra le point précis où le maximum d'efficacité coïncide avec le minimum de saisie objective. Cette idée pratique est l'instrument efficace et indispensable de l'acte à réaliser, elle est l'esprit même se lançant dans l'action, et, d'autre part,

1. Cp. 4 d. 10 q. 1 a. 4 sol. 2 : si l'on voit le Christ dans l'hostie, alors que Dieu a seulement modifié miraculeusement l'*œil* du voyant, il n'y a pas tromperie, « quia non fit nisi ad instructionem fidei, et devotionem excitandam ».

elle ne correspond ni ne prétend correspondre à rien qui soit déjà dans la nature. L'intelligence comme puissance de pareils exemplaires est précisément cette « raison pratique » éminemment caractéristique de l'esprit humain [1], et qui est en perpétuelle opposition, chez S. Thomas, avec l'intelligence spéculative captatrice de l'être tel qu'il est. « La substance intellectuelle « use de tout le reste pour soi : ou bien pour sa perfec- « tion intelligible, parce qu'elle y contemple la vérité, « ou bien pour la réalisation de sa puissance, parce « qu'elle y déploie sa science, comme l'artiste déploie « son idéal dans la matière continue » [2]. — Si l'on se rappelle les considérations sur la saisie intellectuelle, aux premières pages de ce volume, on trouvera ramassée dans cette conception de la raison humaine comme « artistique » toute la doctrine de son immanence moindre et de son incapacité à l'opération propre de l'esprit. Modifier l'*autre* à l'aide de nos organes est pour

1. « Ratio practica, quae est hominis propria secundum suum gradum » (Virt. Card. 1). — On sait que le terme de « raison pratique » désigne l'intelligence comme appliquée à l'action extérieure. Cp. Ver. 18. 7. 7. « Scientia operabilium ad prudentiam pertinens est homini naturalior quam scientia speculabilium. » — 1 q. 23 a. 7 ad 3. « Bonum proportionatum communi statui naturae accidit ut in pluribus, et deficit ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus, et deficit ut in pluribus. Sicut patet quod plures hominum sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur ; sed paucissimi sunt respectu aliorum qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum ». — Nous semblons être faits pour remuer intelligemment de la matière. Cp. in Caus. l. 14 : les choses intelligibles, qui sont en soi indivises, unies et immobiles, « sunt in anima divisibiliter, multipliciter et *mobiliter* per comparationem ad intelligentiam. Sunt enim ad hoc proportionatae, ut sint causa multitudinis et divisionis et motus rerum sensibilium ».

2. 3 C. G. 112. 6.

nous le « prendre » autrement, et, en un sens, plus réellement, que le connaître, c'est-à-dire le faire participer à notre vie [1]. Cette essentielle bifurcation de notre action marque notre place dans la série des êtres. Nous sommes inférieurs aux intuitifs purs, puisque la matière est impuissante à incarner et à développer leurs activités [2]. Nous sommes inférieurs surtout à l'Esprit infini, dont la connaissance est active vis-à-vis de tout ce qui est : *Scientia Dei est causa rerum.*

1. Ver. 18. 8. 3. « Vel dicendum quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi et causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quae sunt causa et mensura cognitionis nostrae ».

2. 3 C. G. 80. « Superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream... ».

CONCLUSION

L'Intellectualisme comme philosophie religieuse

I

Un positiviste écrivait récemment à propos d'Auguste Comte : « La stupeur qu'inspirent quelques-unes de ses « paroles résulte au fond de la difficulté qu'il y a tou- « jours à se représenter la fulgurante intersection d'une « pensée par un sentiment, d'une pure formule théorique « par une action ». S. Thomas suggère une réflexion analogue. Pourquoi ce chef-d'œuvre de systématisation rationnelle qu'est sa synthèse a-t-il été pour tant d'esprits l'idéal même de la philosophie religieuse ? Si l'on veut comprendre cela, il faut pénétrer au fond même de sa pensée, il faut sentir intimement que l'intellectualisme fut pour lui vie intense, et le mysticisme, intellectualisme intégral.

Quand on aborde l'étude de S. Thomas, ce n'est pas cette unité profonde de la vie spirituelle qui frappe tout d'abord. On remarque surtout sa confiance imperturbable en la raison, son mépris absolu, dans l'œuvre philosophique, de tout élément qui n'est pas intelligible,

en un mot, ce qu'on pourrait appeler son intellectualisme logique. Il s'oppose par là à tous ceux qui subordonnent le connaître au cœur ou à la volonté. « Le « propre motif de l'intelligence, c'est la vérité infail- « lible : toutes les fois qu'elle se laisse mouvoir à un « signe qui peut tromper, c'est un désordre ».

Ensuite, examinant de plus près ses exigences en matière de vérité certaine, on se convainc qu'une des pièces essentielles de sa philosophie est la critique méprisante de la connaissance humaine. Son intellectualisme s'affirme comme opposé surtout au « rationa- « lisme ». « L'âme de l'homme est la dernière dans la « série des intelligences, celle qui participe le moins à « la vertu intellectuelle ».

Comme ce rabaissement de la raison humaine n'a rien fait perdre des résultats déjà acquis, il faut nécessairement combiner cette mince opinion de *nos* pouvoirs intellectuels avec les exigences absolues de l'esprit. L'esprit se perçoit comme la chose dont les lois propres dominent le réel. Donc, l'affirmation de l'intelligence infinie s'impose irrésistiblement. Bien des choses nous passent, mais rien n'est absolument incompris. Si les chouettes ne voient pas le soleil, il y a un aigle qui le voit [1]. *Il y a une opération intellectuelle d'efficace infinie, et c'est ce que nous appelons Dieu.* Voilà la thèse constitutive de l'intellectualisme ontologique et moral. Elle éclaire tous les faits qui tendaient à faire conclure au primat de l'esprit. Elle dissipe les objections contraires, en les faisant voir relatives à l'opacité de notre présent mode de connaître. Elle place la fin de l'homme dans l'acquisition par l'intelligence de la Réalité

1. « Sicut solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae ». In 2 Met. l. 1.

transcendante qui est Vérité même, de cette Personne spirituelle qui est totalement et identiquement Idée spéculative. Elle définit l'Intellectualisme en l'opposant, tant à la doctrine qui voit dans le mouvement, dans la tendance, le dernier fond de toutes choses, qu'au Moralisme anthropocentrique qui ne veut point reconnaître au-dessus de l'humanité un « Être », mais seulement des « Lois ».

II

Il faut avoir été mené à ce point par le mouvement dialectique de la pensée, pour caractériser précisément l'antithèse du système thomiste, pour voir où gît l'essence d'un volontarisme intégral et conséquent.

On ne doit pas s'arrêter à l'exaltation de l' « action », du « cœur », de la « vie ». Les développements sur ces thèmes n'ont, philosophiquement parlant, rien de caractéristique, et le plus résolu thomiste ne peut leur objecter que d'exprimer trop vaguement une âme impérissable de vérité. Là n'est pas la question avec l'intellectualisme.

On est moins loin du fond des choses, quand le volontarisme, déterminant plus nettement les rapports du vouloir et du connaître, proclame la scission, par crainte de la subordination, et fait régir la vie morale à un impératif irrationnel. — On est plus près encore si l'on a pu déceler, dans telle ou telle de ses thèses, le postulat, — généralement implicite, — qui identifie tout le connaître au connaître humain.

Mais la doctrine du primat de l'appétit n'en arrive à son dernier stade et ne livre sa formule définitive qu'avec

la négation des exigences caractéristiques par où la raison s'oppose à l'appétit. L'essence de la raison est d'affirmer un ordre immuable, affranchi du mouvement, hors du temps, supérieur au progrès. Chercher le fond de tout dans la *tendance*, c'est aller au dynamisme absolu. De même que l'intellectualisme, dégageant lentement son principe, épris d'abord du jugement certain, puis de l'intuition directe, s'était enfin exprimé dans l'affirmation de la vérité subsistante et pouvait résumer tout son mouvement dans l'antique formule : γένεσις ἕνεκα οὐσίας, de même le volontarisme en vient, après le mépris de la connaissance, identifiée par lui au discours, après le refus de reconnaître une règle intellectuelle de l'action, à mettre son idéal dans le mouvement comme tel : γένεσις ἕνεκα γενέσεως. C'est la substitution du devenir, comme bien suprême, à l'ancien absolu subsistant, à l'immuable Dieu.

Réduire l'intelligible pur et inconditionné au pratique conditionné, restreint, borné, voilà précisément l'opposé de la pensée de S. Thomas, voilà à ses yeux le pire et le plus radical anthropomorphisme.

III

A la lumière de cette dernière généralisation, résumons dans un raccourci final le système de cet intellectualisme thomiste, où la religion et la philosophie se compénètrent si intimement.

Il est vrai, la thèse centrale est exactement traduite par l'antique parole : γένεσις ἕνεκα οὐσίας. Mais, parce que l'Essence suprême est Esprit vivant, parce que surtout la Révélation vient éclairer la nature, et dirige tous les

esprits plongés dans le devenir vers une possession personnelle de Dieu, la vieille formule grecque se trouve comme convertible avec la parole d'amour de l'apôtre : *non estis vestri*. Le platonisme ontologique qu'exposaient nos premières pages converge tout entier vers l'affirmation de l'Idée infinie, pure, divine, qu'il s'agit de gagner en se gagnant soi-même ; il y a coïncidence entre la doctrine de l'intellection prenante et celle de l'amour supérieur à tout. Entre la religion et la philosophie, entre la nature et la grâce, il y a harmonie profonde, et, dans un sens, continuité : *gratia non tollit naturam, sed perficit*.

En d'autres termes, si le moyen âge, qui est l'époque classique du règne de la Raison impersonnelle [1], est aussi l'époque de l'adoration de l'Intelligence comme être personnel, la quintessence la plus capiteuse de l'esprit du moyen âge est concentrée dans S. Thomas. Ces deux passions, pour lui, n'en font qu'une. Quand donc on attaque son intellectualisme comme inconciliable avec l'intensité de la vie morale, et qu'on se fonde, pour le faire voir, sur une opposition entre le maître intime et la Cause suprême, entre le Verbe illuminateur et le Dieu vivant, on montre qu'on a mal compris le principe du système.

La Vie absolue, la Raison infinie, la Vérité subsistante existe : elle est Dieu. — Je rattache à ce principe unique les trois indéniables caractères de l'esprit thomiste : son dogmatisme religieux, son radicalisme intellectuel, et son mépris « mystique » du discours.

1. La propriété des idées n'existe pas au moyen âge, la personnalité d'un auteur ne compte pour rien. L'obstination des Scolastiques à ne pas nommer leurs adversaires ni leurs sources contemporaines n'est qu'une des preuves du fait que la vérité fut alors, plus que jamais, considérée comme le bien de tous.

L'amour passionné de l'Esprit absolu engendre nécessairement l'amour jaloux du dogme. La vérité de la foi fonde pour nous la religion, et le dogme exprime pour nous l'*objet* de la religion. Si la religion n'était qu'une fonction de l'humanité, et le dogme, un extrait d'impressions humaines, ce serait folie de sacrifier des bonheurs et des vies humaines à l'affirmation d'un dogme. Mais le dogme est vrai, plus vrai que la science, et l'objet du dogme est supérieur à nous. Aussi, les péchés contre le dogme sont de tous les plus graves [1], et les erreurs sur les idées, pires que les erreurs sur les hommes [2]. Oter le dogme, c'est ôter Dieu ; toucher au dogme, c'est toucher à Dieu ; pécher contre le dogme, c'est pécher contre Dieu.

La conviction que l'intelligence est en nous la faculté du divin fonde l'affirmation de son exclusive et totale compétence. Elle force aussi de voir dans son exercice la plus haute et la plus aimable des actions humaines. Toute vérité est excellente, toute vérité est divine : *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est* [3]. La vérité doit donc être cherchée obstinément, accueillie avidement, retenue et possédée en toute séré-

1. V. 4 d. 9 q. 1 a. 3 sol. 4 ; — d. 13 q. 2 a. 2 ; — 2a 2ae q. 94 a 3, et surtout 2a 2ae q. 39 a. 2 : *Utrum schisma sit gravius peccatum quam infidelitas.* C'est l'infidélité qui est pire, parce qu'elle est : « peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur ; schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quae est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus ». De même, ad 2, le bien de la multitude « est minus quam bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur ». — Sans doute S. Thomas pourrait dire : *dogma propter hominem,* en entendant précisément par *dogme* l'expression déficiente et conceptuelle de l'ineffable réalité, mais il ajouterait tout de suite : *sed homo propter rem dogmatis.*

2. In 1 Cor. 4. 1. — Quodl. 12, 34. — Opusc. 1. p. 3, c. 1.

3. Maxime de S. Ambroise, plus d'une fois citée par S. Thomas, qui paraît la faire sienne, par exemple, in Tit. I. 1. 3.

nité. On doit considérer comme acquise et définitivement justifiée toute proposition qu'a déduite un raisonnement certain : c'est le radicalisme logique. On doit se reposer avec confiance dans le *oui* que dit à l'être, au monde réel, la raison spéculative : c'est l'objectivisme intellectuel.

Mais l'intelligence « qui est son acte » est la mesure et l'idéal de toute intellection. Toute critique de la connaissance trouve donc sa dernière explication dans la théorie de l'intellection divine. C'est à leur plus grand éloignement de sa simplicité unique qu'on mesure les perfections décroissantes de l'intuition, du concept, du jugement, du discours. Un être est d'autant plus intelligent, que sa conscience est plus totalisante, d'autant moins, que ses perceptions sont plus multipliées. L'âme humaine est au dernier degré des intelligences, parce que sa puissance est proportionnée au monde qu'elle habite, que ce monde est sensible, et que Dieu ne sent pas. C'est le monde du médiatement intelligible, du grossièrement concevable, du vrai par à peu près : *regio dissimilitudinis.* Sans doute, ce pouvoir de composer et de généraliser, qui nous fait infimes parmi les êtres intellectuels, nous rend aussi capables de créer des assemblages de notions, — sciences, systèmes, poèmes symboliques, — qui tâchent d'approcher l'idée pure sans jamais pouvoir atteindre sa véhémence et sa clarté. Mais ces simulacres nous satisfont mal, et Dieu nous ayant promis, par grâce, l'intuition de son Essence dans la vie éternelle, la sagesse même nous engage à mépriser, pour ces précieuses promesses, la félicité des terrestres spéculations. Le bonheur, tel qu'on peut l'avoir sur terre, consiste dans la vie de foi.

La vie chrétienne semble avoir développé corrélative-

ment, dans l'âme de S. Thomas, l'enthousiasme pour l'intelligence et le mépris du discours humain. Il ne reniait donc pas sa doctrine, il ne faisait que l'appliquer, en ces derniers jours de sa vie où, comme on nous le dit dans un intraduisible latin biblique, *suspendit organa scriptionis*, lorsqu'il prolongeait ses contemplations et refusait de s'appliquer à l'étude. La *Somme* était inachevée, et son compagnon le pressait de reprendre sa plume. « C'est impossible », lui dit-il ; « tout ce que j'ai « écrit me paraît comme de la paille. » *Raynalde, non possum : quia omnia quae scripsi, videntur mihi paleae*. On peut, sans paradoxe aucun, voir encore dans ces paroles une exacte formule de son intellectualisme.

APPENDICE

L'Intelligence dans la Société

On a tâché de donner dans cet appendice un court aperçu de ce que l'on pourrait appeler l'intellectualisme politique et social de S. Thomas. *Omnes homines participatione speciei sunt quasi unus homo.* Nous retrouvons, dans la théorie de la société, les principes qui dominaient toute la doctrine thomiste sur l'intelligence individuelle. C'est un contrôle et peut-être une confirmation de nos interprétations précédentes : cependant, la théorie de la société est restée trop générale chez S. Thomas, il a trop peu modifié les idées de ses prédécesseurs (Aristote, Augustin, Maimonide) pour qu'on puisse légitimement insister sur les détails. On s'est donc borné ici aux indications principales, qu'on a rangées dans un ordre analogue à celui du corps de l'ouvrage.

I. — Précellence de l'esprit. — La fin de la multitude, comme celle de l'individu, c'est la pensée. Cela est vrai même sur la terre, dans la mesure du possible, *secundum quod contingit multitudinem contemplationi vacare* (3 d. 35 q. 1 a. 4 sol. 1 ad 2). — Comme dans l'individu l'intelligence est « la partie la plus précieuse », ainsi dans l'humanité les penseurs et les docteurs sont à la première place. Les plus nobles contemplatifs sont, d'après S. Thomas, les « illuminateurs », ceux qui, éclairés eux-mêmes, peuvent encore éclairer les autres, grâce à la surabondance de leur contemplation. Tels les évêques, les docteurs, les prédicateurs (2a 2ae q. 188 a. 6. — Opusc. 2 De Perf. vitae spiritualis.

c. 19 et 20 [1]. S. Thomas cherche les mots les plus sublimes pour rehausser la dignité de l'autorité qui enseigne au nom de Dieu. « Respectu Dei sunt homines, dit-il, et respectu hominum sunt dii. » (3 d. 25 q. 2 a. 1 sol. 4). Il rattache sans peine la doctrine de leur prééminence à sa métaphysique : si les docteurs, dans les luttes de cette terre, gagnent une couronne (*aureola*) plus belle que les autres, c'est parce que « huiusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia, aliae « vero pugnae circa sensibiles passiones » (4 d. 49 q. 5 a. 5 sol. 2). — Rempli d'admiration pour cette vie illuminatrice, dont l'épiscopat est le type idéal, mais qu'il retrouvait sous une autre forme dans la famille dominicaine, il est moins frappé par les dévouements modestes de l'humble foule des curés : « In aedificio autem spirituali sunt quasi manuales » operarii, qui particulariter insistunt curae animarum, puta « sacramenta ministrando, vel aliquod huiusmodi particula- « riter agendo » : l'évêque et le maître en théologie, dont l'influence s'étend davantage, ont la science « architecto- « nique » (Quodl. 1. 14). — La puissance politique est naturellement moins sublime que l'autorité religieuse, comme la fin terrestre de l'État est inférieure à la fin céleste de l'Église. Aussi, bien que « l'État soit la plus grande chose « que puisse constituer la raison » pratique (In Politic. Prolog.), cependant l'âme déborde l'État : « l'homme n'est pas « ordonné à la société politique selon tout son être et tous « ses biens » (1a 2ae q. 21 a. 4 ad 3). Et, puisque le but où le prince doit conduire ses sujets, c'est la vie sociale vertueuse, laquelle s'ordonne elle-même à la possession finale de Dieu, le prince, si l'on considère l'ordre total du monde et la convergence de tous les moyens vers la Fin suprême, est subordonné au pouvoir spirituel (Opusc. 16, c. 1. 14). On reconnaît ici une conception courante au moyen âge, et qu'on a justement comparée à la théorie platonicienne du règne de l'Idée dans l'État par la domination des Sages. Le rapprochement est doublement juste lorsqu'il s'agit de

1. L'enseignement, de soi, est une fonction de la vie active (2a 2ae q. 181 a. 3 — Opusc. 3. *Contra Retrahentes*, c. 7). — Mais, chez les vrais *illuminateurs*, l'exercice de l'enseignement n'est qu'une surabondance de la contemplation intérieure.

S. Thomas, puisqu'il prône, même dans l'ordre temporel, le « gouvernement des lumières » : « Illi homines qui exce-« dunt in virtute operativa oportet quod dirigantur ab illis « qui in virtute intellectiva excedunt » (3 C. G. 78, 3). « Sicut autem, in operibus unius hominis, ex hoc inordina-« tio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequi-« tur.... ita et in regimine humano inordinatio provenit ex « eo quod non propter intellectus praeeminentiam aliquis « praeest... » (3 C. G. 81). Cette conclusion, que S. Thomas étaye de l'autorité d'Aristote et de « Salomon », peut paraître s'accorder mal avec les idées de traditionalisme politique qui sont ailleurs défendues : mais elle est expliquée par les réflexions qui suivent : c'est encore l'intelligence qui gouverne, quand un prince qui n'est pas génial suit les avis de sages conseillers : *servus sapiens dominabitur filiis stultis* (3 C. G. ibid.).

II. — L'Intelligence de l'humanité. — L'humanité est une foule d'intelligences consubstantielles à de la matière. Cette intime composition fait du progrès la condition de la vie humaine, et le progrès consiste à se libérer de l'opacité des sens pour assurer le règne de l'esprit. En étudiant la spéculation individuelle, nous avons principalement considéré comment, par la collaboration *simultanée* de ses moyens inférieurs de connaître, l'homme s'essayait à mimer l'idée pure. Ce qui frappe dans la doctrine de S. Thomas sur l'intelligence de la race, c'est bien plutôt l'idée des délivrances *successives* qui conduisent la masse humaine vers une lumière toujours épurée. — L'histoire de la philosophie (un peu simpliste) qu'il a apprise d'Aristote, lui présente l'image d'un progrès constant dans cette voie : on a toujours été d'une adéquation grossière de la perception aux choses, vers une appréciation plus fine de leurs rapports complexes et de leurs proportions : des « anciens natura-« listes » à Aristote, le progrès a consisté à se libérer de l'humaine subjectivité : c'était en même temps devenir plus pleinement intellectuel [1]. — Mais le développement de la

1. N'oublions pas que le fait primitif de l'intellection est une certaine identification transparente de l'esprit et des choses. Le

vérité révélée est beaucoup plus instructif que celui de la philosophie. Suivant la formule de S. Grégoire, « secundum

progrès dans la pensée réflexe ou philosophique est donc double : il consiste à la fois à distinguer de l objet en soi les conditions de la perception, et à distinguer l intelligence percevante des essences matérielles dont la conception l'actue : ces deux progrès sont corrélatifs. « Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem (antiqui philosophi), quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita... Priores vero naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus... : ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis ; et similiter de aere et aqua » (1 q. 84 a. 2). — « *Existimabant autem antiqui philosophi quod res responderent apprehensioni intellectus et sensus* ; unde dicebant quod omne quod videtur est verum, ut in 4° Metaph. dicitur : et propter hoc credebant, quod etiam in rebus esset infinitum... eadem ratione videtur esse extra caelum quoddam spatium infinitum : quia possumus imaginari extra caelum in infinitum quasdam dimensiones. » (In 3 Phys. l. 6. 406 a. Cf. Ar. Phys. Γ. 4.) Ils ont donc joint, d'après S. Thomas (qui range peut-être Protagoras parmi les πρῶτοι θεολογοῦντες), le réalisme naïf et le relativisme absolu. « Primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis » (1 q. 84 a. 1). La théorie du flux universel, et l'impuissance à affirmer la vérité éternelle, était conséquence nécessaire de leur matérialisme. « Cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum » (1 q. 84 a. 2). — Platon, qui vint après eux, eut l'idée de vérité immuable, mais, inhabile encore à critiquer la connaissance, il tomba dans une sorte de réalisme et de subjectivisme à rebours. « Patet autem diligenter intuenti rationes Platonis, quod ex hoc in sua positione erravit, quia credidit, quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem... utrique abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum... » (In 1 Met. l. 8). Pour reprendre la comparaison dont aime à user S. Thomas, Platon s'est trompé pour avoir pris en philosophie l'attitude du mathématicien, du géomètre ; il a traité les choses comme des abstractions de l'esprit humain, il n'a pas compris l'irréalité de notre raison conceptualiste. — Ceux qui conçoivent les formes comme des substances, parce qu'ils ne peuvent se dégager de l'imagination (V. i. C. a. 11), et se figurent les

« incrementa temporum crevit divinae cognitionis augmen- « tum ». Thomas, à vrai dire, n'étend pas la continuation du développement aux temps qui ont suivi l'âge apostolique : mais la comparaison qu'il fait entre la période actuelle et celles qui l'ont précédée (il y a trois périodes : *ante legem, sub lege, sub gratia*. 2ª 2ªᵉ q. 174 a. 6) fait ressortir d'assez notables différences entre les possessions toujours moins imparfaites de la vérité, et suffit à dessiner l'ascension vers une intellectualité plus lumineuse. Les Juifs, selon la doctrine de l'Apôtre, étaient « esclaves des vils éléments », ils se mouvaient au sein du parabolisme, « tout leur arrivait en « figure ». « *Omnia* quae credenda traduntur in Novo Tes- « tamento explicite et aperte, traduntur credenda in Veteri « Testamento, sed implicite et sub figura... etiam quantum « ad credenda lex nova continetur in vetere » (1ª 2ªᵉ q. 107 a. 3 ad 1) ; tout était vrai dans la Loi, et pourtant « la Loi ne « faisait pas mention de la vie éternelle » (In Rom. X. 1). Le principe qu'il faut perpétuellement invoquer pour l'explication de la Genèse est le suivant : « Moyses rudi populo « loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa « solum eis proposuit quae manifeste sensui apparent » (1 q. 68 a. 3 — Cf. q. 61 a. 1 ad 1, etc.). Maintenir la *vérité* de toute cette représentation parabolique, en même temps qu'on la considère, vis-à-vis de la révélation chrétienne, comme « de l'ombre » et comme « de la nuit » (*Umbram fugat veritas, noctem lux eliminat*), c'est sans doute reconnaître assez clairement que tout le vrai n'est pas du définitif, et que l'humanité, dans la connaissance des vérités les plus vitales, a très réellement progressé.

Cela soit dit pour les approximations *successives* de la vérité. — Si l'on considère l'intelligence de la race humaine à un moment donné, l'on se rendra compte que la multitude des consciences individuelles s'unit et se compose en quelque manière pour qu'il résulte de tout l'ensemble comme

Anges *in concretione*, tombent dans une erreur opposée, mais analogue. — Et le progrès en philosophie consiste à critiquer toujours plus sévèrement les conditions de la connaissance humaine, pour affirmer toujours plus fortement l'inconcevable pureté des Réalités spirituelles (Cp. 2ᵐᵉ partie, ch. 2).

une idée unique, qui n'est complète en personne, mais participée par tous. Nous avons vu, au chapitre de la science (cf. p. 141), que la science totale d'une période, pleinement cohérente et articulée, existe, pour ainsi dire, en dehors et au-dessus des individus, qui n'en possèdent chacun qu'une pièce isolée. — La croyance, absolument nécessaire au genre humain pour les connaissances *des faits*, suggère des réflexions analogues : la certitude raisonnable d'un homme ne résulte pas, en ces matières, de la prise directe de l'intelligible comme tel, et n'est pas fondée non plus sur la « résolution aux premiers principes » : elle est engagée dans la connaissance que possède le prochain, et que révèle son témoignage : et c'est la condition nécessaire pour que la machine du monde puisse marcher. (V. In Trin 3. 1. — 2ª 2ªᵉ q. 109 a. 3. etc.).

Faut-il parler d'une semblable dépendance à propos des vérités religieuses et morales ? Chacun des hommes qui possèdent sur Dieu, l'âme, l'Eglise, des notions correctes et suffisantes à le guider vers sa fin se les justifie-t-il d'une façon personnellement rationnelle ? S. Thomas se trouvait ici en présence d'une sérieuse difficulté. D'une part, la nature de l'esprit exigeait, d'après ses principes, qu'on arrivât à sa perfection par son exercice : tout assentiment que la raison ne justifie pas est un désordre. D'autre part, il voyait les faits : la faiblesse d'esprit d'un grand nombre, la nécessité, pour vivre, de « s'appliquer aux choses temporelles », la paresse, les passions, les dissentiments des philosophes. Ces raisons le font conclure, après Maimonide, à une certaine nécessité morale de la Révélation. (1 C. G. 4. — In Trin. 3. 1. — 2ª 2ªᵉ q. 2 a. 4). Si Dieu parle au genre humain, l'assentiment aux vérités essentielles se trouve grandement facilité. Pourtant, le problème n'est pas entièrement résolu. Sans doute, les choses divines, enveloppées des symboles scripturaires, sont mises à la portée de tous ; l'Eternel est rendu tangible par l'Incarnation du Verbe. Mais Dieu n'a pas choisi de parler également et directement à tous les hommes. Il faut *des raisons* de croire. Et dès lors, l'ignorant et l'homme occupé, ceux qui, moralement parlant, n'auraient pas eu les moyens de trouver rationnel-

lement leur Dieu, auront-ils beaucoup moins de peine à discerner la Religion véritable ?

Certains passages, à première vue, semblent mal s'accorder avec le reste, et faire à la souveraineté de la raison personnelle l'irréparable brèche du traditionalisme. S. Thomas paraît y reprendre, pour son compte, l'antique distinction des gnostiques et des πιστοί, et ne reconnaître un caractère raisonnable à la foi des seconds que par sa continuité avec les conceptions des premiers. Mais cette difficulté s'éclaircit si l'on considère que les pages en question n'étudient pas les rapports des esprits avec la vérité d'un point de vue purement statique, mais bien dynamique et chronologique. Ainsi la question est résolue comme l'apparent cercle vicieux de la prudence et des vertus. L'homme est un être essentiellement potentiel. Il en est de la connaissance des devoirs et de Dieu, nécessaire à tous, comme de ces acquisitions de luxe que sont les sciences : *oportet addiscentem credere* [1]. L'enfant peut seulement croire ce que l'homme verra. En attendant qu'il ait pleinement pris conscience de lui-même, comment agirait-il comme personne spirituelle distincte ? « Le fils naturellement fait partie du père ». Comme, avant sa naissance, il était enfermé dans les entrailles maternelles, ainsi, avant l'âge de raison, « il demeure en la charge de ses parents comme en des entrailles spirituelles » et, tout naturellement, c'est la raison de ses parents qui l'ordonne et le dirige vers Dieu, puisque *naturellement* c'est eux qui prennent soin de lui [2].

1. V. In Trin. l. c. « Sed quia ex nullo horum quae ultimo cognoscimus, sunt nota ea quae primo cognoscimus, oportet nos etiam *primo* aliquam notitiam habere de illis quae sunt per se magis nota : quod fieri non potest nisi credendo. » L'application est faite explicitement aux sciences rationnelles et à la connaissance des choses divines : « ad quorum quaedam cognoscenda plene possibile est homini pervenire per viam rationis in statu viae... »

2. Quodl. 2 a. 7. « Filius enim naturaliter est aliquid patris... continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero ». Ib. ad. 4 : « Puer, antequam usum rationis habeat, *naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum*, quorum curae *naturaliter* subiacet ». — S. Thomas en conclut qu'on ne doit pas baptiser les enfants des Juifs contre la volonté de leurs parents. Il rappelle

Ce serait une erreur de généraliser la théorie du *spiritualis uterus*, et de faire expliquer à S. Thomas la foi des foules de la même manière que celle des enfants. — Assurément la connaissance ordonnée, spéculative, réfléchie est à ses yeux le partage du petit nombre. Malgré ses idées, signalées plus haut, sur les progrès de la raison dans la race, il semble avoir pensé qu'il y aura toujours des masses illettrées, comme il y aura toujours des enfants. Mais les masses illettrées ne sont pas privées, même dans les matières spéculatives, d'un minimum de conviction raisonnable. Si la connaissance scientifique de Dieu suppose celle de presque toutes les sciences (In Trin. l. c.), une idée générale de la divinité comme ordonnatrice surgit très vite et naturellement dans la conscience de tous. (3 C. G. 38). Pour tous, les raisons de croire au christianisme sont faciles et persuasives. Enfin, si les considérations subtiles à propos des mystères sont réservées aux doctes, lesquels agiraient mal en les manifestant à tous indistinctement (In Trin. 2. 4), les simples doivent connaître par eux-mêmes et explicitement les principaux mystères du Salut (2ª 2ªᵉ q. 2 a. 7. etc.) : il ne leur suffirait pas, sur ces points, d'avoir leur foi « implicite ou enveloppée dans celle des grands. » (Ib. a. 6 : Ver. 14. 7. etc.)

Bref, S. Thomas, s'il ne craint pas de regarder les conquêtes *successives* de l'esprit humain comme des parties d'un mouvement unique, se refuse, au contraire, à considérer l'humanité coexistante dans l'espace comme tellement une, que les convictions rationnelles d'un individu puissent suppléer celles d'un autre. Il tenait, contre l'averroïsme, que les intelligences sont individuelles, et il en déduisait, pour chaque homme, le devoir strict de guider sa vie d'après sa propre lumière, et de n'agir que pour des motifs que lui-même aurait perçus [1].

aussi cette doctrine théologique du moyen âge : « De pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvabantur in fide parentum ». — Comparez Quodl. 3. 11. 2 et 4. 23.

1. Ce principe est très nettement précisé à propos de l'obéissance religieuse : « Subditus non habet iudicare de praecepto praelati, sed de impletione praecepti, quae ad ipsum spectat. Unus-

III. — L'Intelligence et l'action dans la Société. — Si l'idée *lumière*, qui concentre dans l'individu la réalité qui l'entoure, est d'autant plus riche d'être qu'elle est plus personnellement possédée, plus profondément immanente, la puissance de l'idée motrice se mesure à son empire sur ce qui, dans l'homme, n'est pas l'esprit. Cela est vrai des sociétés comme des individus. C'est pourquoi la coutume, dont tout le mérite est de plier la machine, n'a de soi aucune valeur dans les disciplines qui s'adressent seulement à l'esprit ; mais dans la direction pratique de la vie elle est un facteur capital. Il faut être progressiste dans les sciences, et traditionaliste en politique. « Ea quae sunt artis, habent « efficaciam ex sola ratione ; et ideo ubicumque melioratio « occurrit, est mutandum quod prius tenebatur. Sed leges « habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philoso- « phus dicit in 2° Polit., et ideo non sunt de facili mutan- « dae ». (1^a 2^{ae} q. 97 a. 2 ad 1). « Il ne faut pas changer à la légère » : tout progrès n'est pas exclu. Mais le progrès dans les lois ne doit pas s'opérer, d'après S. Thomas, par la brusque promulgation d'un code ignoré hier et fabriqué aujourd'hui : il est bien plutôt l'œuvre de ces lentes transformations que l'action même des choses opère dans nos profondes manières de voir. Nous avons distingué, dans l'individu, les jugements intimes, fonciers et vitaux, d'avec les propositions qui forment comme la périphérie verbale de la vie intellectuelle : on se rappelle l'exemple de l'homme ivre : « etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen « interius hoc animo sentit quod sit faciendum. » (1^a 2^{ae} q. 77 a. 2 ad 5). Il y a, dans la conscience des peuples, un phénomène exactement semblable. *La coutume vaut contre la loi, parce qu'elle est l'expression d'un jugement plus réfléchi et plus profond.* « Per actus maxime multiplicatos, qui

quisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa ; omnis enim homo debet secundum rationem agere ». (Ver. 17, 5, 4.) Dans l'article où se trouve cette réponse, S. Thomas explique que si la conscience montre clairement un péché dans tel acte commandé par le supérieur, c'est un péché d'obéir : « Conscientia ligabit praecepto praelati in contrarium exsistente ».

« consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et « etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat : « inquantum scilicet, per exteriores actus multiplicatos, « interior voluntatis motus, et rationis conceptus efficacis- « sime declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur « ex deliberato rationis iudicio provenire. » (1^a 2^{ae} q. 97 a. 3). La loi écrite n'a dès lors qu'à céder, n'étant plus, à proprement parler, qu'un « vain mot », puisque la loi est tout entière pour l'utilité des hommes. C'est le contraire du dogme, qui est irréformable vérité : nous retrouvons donc, dans cette théorie de la coutume, le principe qui a dominé toute notre étude, le principe de la différence entre la raison pratique, fonction du mouvement humain, et l'intelligence spéculative, but de l'univers. Que si un peuple s'est rencontré chez qui la loi dominait absolument l'homme, et le pliait à ses cadres inflexibles, au lieu de s'assouplir selon ses multiples nécessités, ce ne peut être que cette nation dont l'existence même fut un symbole et dont la vie devait, par conséquent, participer en quelque sorte à la rigueur des choses intellectuelles. Voilà comment S. Thomas comprend la loi ancienne, si raide, si peu humaine, — si peu péripatéticienne, comme on a presque envie de lui souffler. Ces pauvres Israélites n'étaient guère σπουδαῖοι ! « facilius... dispensatur in nova « quam in veteri lege : quia figura pertinet ad protestationem « veritatis, quam nec in modico praeterire oportet : opera « autem secundum se considerata immutari possunt pro loco « et tempore. » (2^a 2^{ae} q. 122 a. 4 ad 4).

Note bibliographique

Parmi les ouvrages de S. Thomas, les plus utiles à consulter sur les questions traitées dans ce livre sont la *Somme contre les Gentils*, les *Questions disputées : de Anima, de Veritate, de Spiritualibus Creaturis*, la *Somme théologique*, l'opuscule 14 : *de Substantiis separatis*, l'opuscule 15 : *Contra Averroistas*, et l'opuscule 1 : *Compendium theologiae*. Aucun de ces ouvrages, sauf la *Somme théologique*, n'a encore paru dans la grande édition critique (édition léonine) que publient à Rome les Dominicains. — On a cité ici d'après l'édition Fretté (Paris, Vivès, 1871-1880). — Uccelli a édité (Paris, Migne, 1858) le *Contra Gentes* avec les *liturae* du fameux *codex Bergomensis*, qui semble bien être l'autographe de S. Thomas. — Le lecteur moderne trouvera quelque secours dans deux traductions annotées, celle du *Compendium Theologiae* par M. Abert (Würzbourg, Göbel, 1896), et celle du *Contra Gentes* par le P. Rickaby, S. J. (*Of God and his Creatures. An annotated translation, with some abridgment*... Londres, Burns and Oates, 1905).

La littérature thomiste est un monde. Ueberweg-Heinze (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II) donne une bonne bibliographie des études modernes; pour les commentateurs dogmatiques, on peut consulter Hurter, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, (Oeniponte, 3e éd. commencée en 1903).

Les histoires de la Scolastique d'Hauréau (Paris, 1880) et de Stöckl (Mayence, 1864-66) demeurent utiles, ainsi que les livres bien connus de Ch. Jourdain (*La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1858) et de Karl Werner

(*Der heilige Thomas von Aquino*. Ratisbonne. 1858. Réédité en 1889). Les meilleurs ouvrages d'ensemble que nous possédions sur la philosophie du moyen âge sont maintenant ceux de MM. de Wulf *Histoire de la philosophie médiévale*. Louvain. 1900 et Picavet *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris. 2e éd. 1907).

Il ne faut pas négliger les ouvrages destinés à défendre la théorie thomiste de la connaissance contre le cartésianisme. l'ontologisme. le traditionalisme. etc. On a raison d'ouvrir avec précaution ces livres de polémique. mais on est forcé d'avouer que leurs auteurs ont souvent fait preuve de rares qualités d'analystes; de plus. ils sont exempts. d'ordinaire. de ces étranges méprises que laissent souvent passer les érudits dont l'éducation n'a pas été scolastique. — On peut indiquer en particulier : Bourquard. *Doctrine de la connaissance d'après S. Thomas d'Aquin*. Paris et Angers. 1877 (utile à cause de ses nombreuses citations) ; — Kleutgen. S. J.: *La philosophie scolastique exposée et défendue*, trad. Sierp. Paris. 1868-1870 ; — Liberatore. S. J. : *Théorie de la connaissance d'après S. Thomas*, trad. Sudre. Tournai et Paris. 1863 ; — Zigliara. O. P.: *Œuvres philosophiques*. trad. Murgue. Lyon, 1880 et 1881.

Ces scolastiques dogmatiques du XIXe siècle pourraient fausser la perspective. parce qu'ils cherchent d'ordinaire une théorie de la certitude rationnelle dans ce qui fut avant tout une métaphysique intellectualiste. — Les travaux dont la liste suit peuvent aider à s'orienter dans le problème de l'intellectualisme. tel que nous l'avons posé. On n'a fait ici qu'un choix. en mentionnant certaines publications qui ont paru plus utiles, ou plus caractéristiques des différentes opinions en cours.

Asín (Miguel). *El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino*, dans *Homenaje a don Francisco Codera, estudios de erudicion oriental*. Saragosse, 1904, pp. 235-250.

Bardenhewer. *Die pseudo-aristotelische Schrift über*

das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis. Fribourg en Brisgau, 1882, pp. 256-279.

Van den Berg, O. P. *De ideis divinis... iuxta doctrinam Doctoris Angelici*. Bois-le-Duc, 1872.

Gardeil (A.), O. P. Une série d'articles sur la connaissance et l'action dans la *Revue Thomiste*. Paris, 1898, 1899, 1900.

Huber (Sebastian). *Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und des Thomas von Aquin, ein historich-kritischer Vergleich*. Freising, 1893.

Kahl (Wilhelm). *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*. Strasbourg, 1886.

Kaufmann (N.). *Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Philosophisches Jahrbuch*, t. II. Fulda, 1889.

— *La finalité dans l'ordre moral. Étude sur la téléologie dans l'Éthique et la Politique d'Aristote et de S. Thomas d'Aquin. Revue Néo-Scolastique*, t. VI. Louvain, 1899.

Mandonnet (Pierre), O. P. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*. Fribourg, 1899.

Maumus (Élisée), O. P. *La doctrine spirituelle de S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1885.

Mazzella (Camillo), S. J. *De' varii gradi nella conoscenza intellettiva, estratto del periodico L'Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino*, vol. 5, fasc. 1. Rome, 1885.

Molsdorf. *Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung bei Thomas von Aquino*. Iéna, 1891.

Murgue. *Questions d'ontologie, études sur S. Thomas*. Lyon, 1876.

Piat (Clodius). *Quid divini nostris ideis tribuat divus Thomas*. Paris, 1890.

Picavet (François). *L'Averroïsme et les Averroïstes du*

XIIIe siècle. Revue de l'histoire des religions. Paris, 1902.

— *Deux directions de la théologie et de l'exégèse au XIIIe siècle : Thomas d'Aquin et Roger Bacon.* Paris, 1905.

Pohl (Carl). *Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie bei Roger Bacon.* Neustrelitz, 1893.

Seeberg (Reinhold). *Die Theologie des Johannes Duns Scotus.* Leipzig, 1900.

Von Tessen-Wesierski (Franz). *Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquin.* Paderborn, 1899.

Vacant (Alfred). *Études comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot.* Paris et Lyon, 1891.

— *D'où vient que Duns Scot ne conçoit pas la volonté comme S. Thomas d'Aquin ?* dans *Quatrième congrès scientifique international des catholiques.* Fribourg, 1898, pp. 631-645.

De Vallgornera (Thomas), O. P. *Mystica theologia divi Thomæ.* Barcelone, 1662.

Wittmann (Michael). *Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin zu Avencebrol.* Münster, 1900.

De Wulf (Maurice). *Études historiques sur l'esthétique de S. Thomas d'Aquin.* Louvain, 1896.

Abréviations employées

Un chiffre suivi de la lettre d. renvoie au *Commentaire des Sentences :* 1 d. 2 q. 3 a. 4 sol. 1 ad 2 = Commentaire du 1er livre des Sentences, distinction 2me, question 3me, article 4me, solution 1re, réponse à la 2me objection. — Un ou deux chiffres suivis de la lettre q. renvoient à la *Somme théologique :* 1 q. 25 a. 2 ou 1a 2ae q. 35 a. 3 désignent donc, par la question et l'article, un passage de la *Prima pars* ou de la *Prima secundae*.

Les signes suivants : Car., De Anim., Mal., Pot., Spir., Ver., V. i. C., Virt. Card., suivis de deux ou trois chiffres, renvoient aux *Questions disputées : de Caritate, de Anima, de Malo, de Potentia, de Spiritualibus creaturis, de Veritate, de Virtutibus in communi, de Virtutibus cardinalibus*, en indiquant la question et l'article, — ou la question, l'article et la réponse à l'objection. Pour les traités qui se composent d'une question unique, deux chiffres indiquent l'article et la réponse à l'objection.

3 C. G. 25. 5. renvoie à la *Somme contre les Gentils,* livre 3me, chapitre 25me, § 5me.

Quodl. 5. 3. renvoie au 3me article du 5me *Quodlibetum ;* et l'on ajoute le numéro de la réponse à l'objection, s'il y a lieu.

Comp. Theol. renvoie au *Compendium Theologiae*. — Les *Opuscules* sont numérotés comme dans l'édition Fretté (Paris, Vivès, tomes XXVII et XXVIII). Pour les opuscules que cette édition a laissés en dehors de la série, on en a toujours donné le titre complet (voir, par exemple, p. 209, n. 1).

Les références aux commentaires, sauf à celui des *Sentences,* sont précédées du signe : in. Les abréviations Met., Meteor., Eth., An., Pol., Sens. et sens., 1 ou 2 Post., Div. Nom., Trin., Caus., désignent respectivement : la *Métaphysique*, les *Météorologiques*, l'*Ethique à Nicomaque*, le *De anima*, la *Politique*, le *De Sensu et sensato*, et les *Seconds analytiques* d'Aristote, les *Noms divins* du Pseudo-Denys, la *Trinité* de Boèce et le livre des *Causes*. In 1 Met. l. 2 renvoie donc à la seconde leçon du Commentaire sur le premier livre de la Métaphysique ; in Rom. 5. l. 1, à la première leçon du Commentaire sur le chapitre cinquième de l'Épître aux Romains, etc.

C'est à l'édition Fretté que renvoient les indications de pages et de colonnes, pour certains textes plus difficiles à trouver.

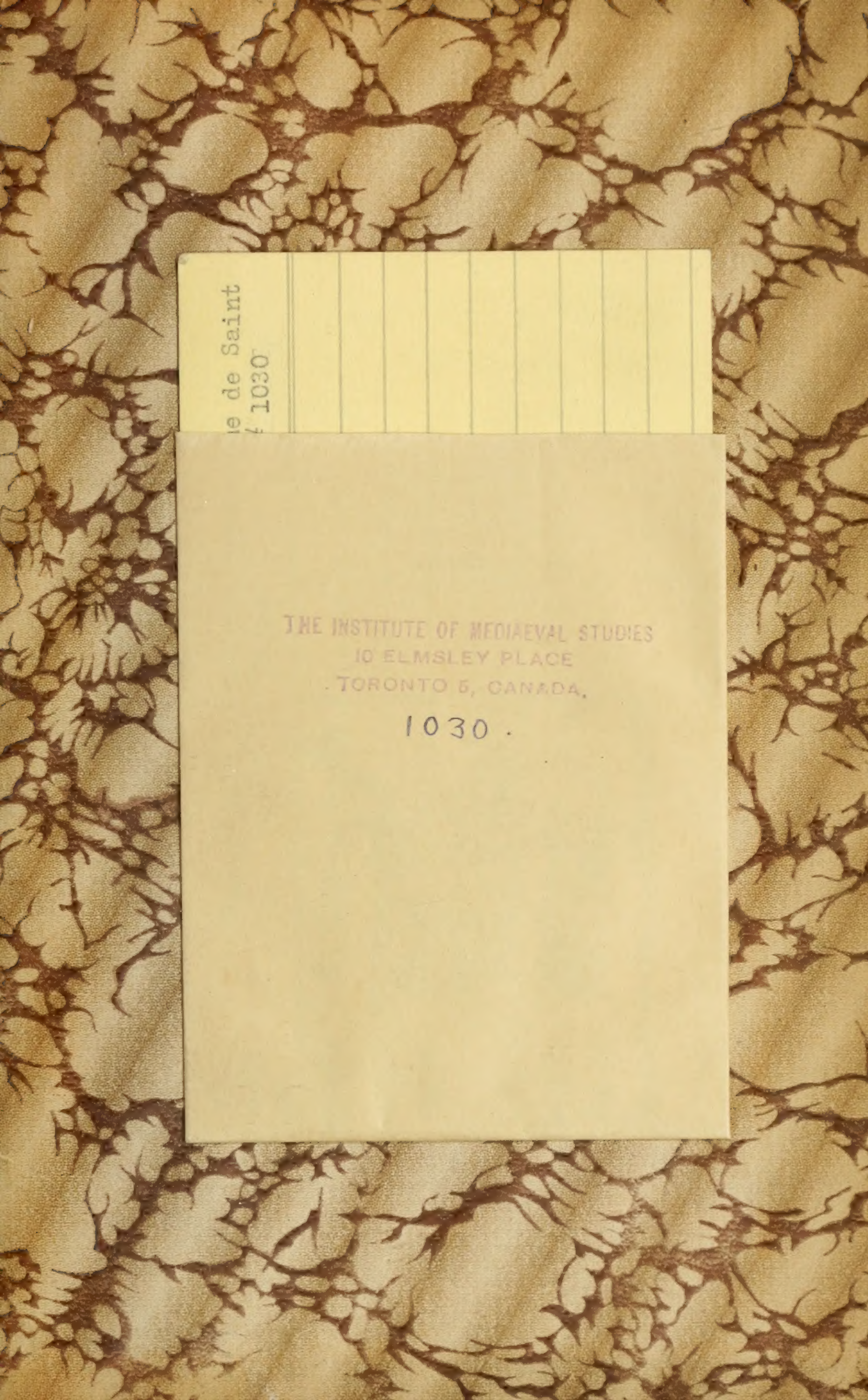
ERRATA

Page 5, note 3, *au lieu de :* Opusc. 25, *lire :* Opusc. 28.
— 128, note, — 6 Eth., — in 6 Eth.
— 146, note 1, — Wundersbegriffes, — Wunderbegriffes.
— 163, note, — Comp. Theol. 36, — Comp. Theol. 35.
— *Ibid.*, — Comp. Theol. 246, — Comp. Theol. 254.
— 238, à trois reprises, *au lieu de :* ἐνεκα, *lire :* ἕνεκα.

Table des Matières

Laval. — Imprimerie Vᵉ A. Goupil.





THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1030.

